ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

Volumen 19

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

Dirigida por Padres de la Compañía de Jesús

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
EE
Alma, California

Volumen 19 Año 1945

REDACCION:
Serranos, 2.—SALAMANCA

ADMINISTRACION:
Plaza de Santo Domingo, 13.—MADRID.

22763

V.19
1945

Con censura eclesiástica.

Reservados los derechos de propiedad literaria.

Talleres Gráficos MARSIEGA.—Teléf. 77740. Madrid.

En el centenario de San Cirilo de Alejandría

Su Santidad Pío XII publicó el 9 de abril último la Encíclica *Orientalis Ecclesiae*, con ocasión del décimoquinto centenario de la muerte de San Cirilo de Alejandría, ocurrida en 444. No suele ser estilo pontificio conmemorar tales centenarios con documentos tan solemnes. Por lo visto, a los ojos del Papa la relevante personalidad del patriarca alejandrino reclamaba una desusada excepción. Aunque sólo sea por afecto filial al Santo Padre, atrevámonos modestamente a asociarnos a su voz augusta y dediquemos un recuerdo de agradecida admiración a aquel santo doctor, tan benemérito de la ciencia teológica y de la piedad popular.

* * *

Se cree que nació hacia el año 370, y al parecer, en Alejandría. Las noticias que tenemos sobre su vida oculta son bien escasas (1). Pero, desde luego, el señorío científico y la estupenda

---

(1) En la bibliografía general sobre San Cirilo se pueden señalar: I. BOLLANDUS, *Acta Sanctorum*, II, p. 843 ss.—L. TILLEMONT, *Memoires pour servir a l'histoire acclésiastique*, XIV, p. 267 ss.—J. FESSLER, *Institutiones Patralogiae*, II, p. 495 ss.; Oeniponte, 1851.—J. MAHE, *Dict. théol. cathol.*, III, art. *Cyrille (Saint), patriarche d'Alexandrie*.—J. M. SCHEEDEN, *Kirchenlexikon* (Wetzer un Welte's), III, p. 1.284 ss.—O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, IV, p. 23 ss.—J. KOPALLIK, *Cyrillus von Alexandrien;* Mainz, 1881.—CH. PAPADOPOULOS, Ὁ Ἅγιος Κύριλλος Αλεξανδρείας; Alejandría, 1935.—R. PAGIDAS, Κύριλλος ὁ Αλεξανδρείας ἀρχιεπίσκοπος

erudición que campean en sus escritos, la limpia organización de su pensamiento y el ágil desembarazo con que lo desenvuelve, y sobre todo su fisonomía espiritual, radiante de fervor religioso y eclesiástico, delatan un espíritu de elevada aristocracia intelectual y moral, florecido en una esmerada educación básica. Sin duda, la célebre Escuela Catequética de Alejandría le contó entre sus alumnos de predilección. Su maestro sería el venerable Dídimo el Ciego, que pasaba en la ciudad por un prodigio de sabiduría (2), alma serena y dulce y de entrañable piedad religiosa. El le adiestró en las concepciones y métodos de la Escuela, le transfundió su fe ardiente y su vivo amor a la Iglesia y le inició en las sublimes teorías de la teología alejandrina.

Llamemos también, con De Regnon (3), al Patriarca alejandrino San Atanasio († 373) maestro de San Cirilo, no porque el gran debelador del arrianismo hubiera ejercido en éste educación directa personal, sino porque nuestro santo doctor ya en su juventud debió de empezar a recibir de su ejemplar recuerdo y de sus escritos un íntimo influjo, que había de ir en aumento al correr de los años. De San Atanasio habla a menudo con reverente cariño. Era para él "percelebris memoriae pater noster Athanasius qui... Alexandrinae Ecclesiae pontificatum egregia cum laude gessit, loquacibus... haereticorum commentis invicta planeque apostolica sapientia restitit, quique scriptis suis veluti fragrantissimo quodam unguento totum orbem mirifice recreavit, et cui de dogmatum absoluta integritate fideique rectitudine omnes testimonium dant..." (4).

San Cirilo, como sucesor de Teófilo, su tío, en el Patriarcado de Alejandría, inauguró su gestión con ruidosas decisiones. De creer al historiador Sócrates, apenas instalado en su sede cerró todas las iglesias de los novacianos en Alejandría y las despojó de sus vasos y ornamentos sagrados. Y más tarde arrojó de la ciudad a los judíos, permitiendo que la plebe saqueara sus bienes, ya que en su desaforada conducta con los cristianos habían perpetrado entre ellos una insidiosa matanza (5).

---

(2) G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, p. 5; París, 1910.
(3) Th. de Regnon, *Etudes sur la Saint Trinité*, III, p. 44; París, 1898.
(4) *Ep.* 1, PG 77, col. 13; *De rec. fide ad reginas* (I), PG 76, 1.209.
(5) *Hist. Eccles.*, 1, 7, cc. 7, 13, PG 67, 752, 761-764.

Si las maneras de su carácter poderoso y combativo, reforzado por la autoridad prepotente de que por entonces debía de gozar el patriarcado alejandrino, pudieron acaso parecer algo faraónicas y un tanto duras en los fervores de sus primeras actuaciones de gobierno, pronto aquella energía se aureolaría de serenidad y grandeza cristianas y el santo Obispo se mostraría a lo largo de su vida de una mansedumbre, de un desinterés, de un espíritu de paz y de un amor al prójimo altamente ejemplares.

Así, en el ardor de las controversias nestorianas se confiesa "pacis quidem perstudiosum a litibus vero ac rixis alienum esse prorsus; denique talem qui omnes amare et ab omnibus vicissim amari peroptem... Unum monebo, nempe, si rerum aut pecuniarum iactura fratris aegritudinem sanare liceret, me eam iacturam subiturum esse promptissime, ne quid caritate prius habere viderer". Y en seguida añade: "Tantum fides integra et salva sit, ego vero et amo et diligo, neque ulli concedam ut religiossimum episcopum Nestorium ardentius amet quam ego". Su conducta con los enfermos del espíritu será la de los buenos médicos, que no cortan y queman sin miramientos, sino que primero ungen la llaga con algún suave fomento, retrasando la quemadura y la amputación para el momento oportuno (6). Y con los Obispos antioquenos, que, después del Concilio de Efeso, no se avenían con algunas fórmulas de su doctrina y con la anatematización del nestorianismo, se manifestará en todo momento "non modo filiorum, sed etiam errantium fratrum studiosissimus", como le llamará Pío XI (7), anheloso de concordia y dispuesto a quitar aun la más mínima apariencia de error en sus escritos para allanar el camino a la paz. Y al pregustar el abrazo fraternal con ellos, ya reconciliados, exclamará en una explosión de júbilo: "*Laetentur caeli et exultet terra.* Solutus est enim medius paries maceriae, et quod moerorem afferebat, conquievit, et omne dissidiorum genus sublatum est, omnium nostrum Salvatore Christo pacem ecclesiis suis tribuente..." (8).

---

(6) *Ep.* 9, PG 77, 62.—*Ep.* 55, PG 77, 322.—*Ep.* 18, PG 77, 123-126.
(7) *Litt. encycl.* "Lux veritatis", AAS 23 (1931), p. 497 ss.
(8) *Ep.* 39, PG 77, 173.—*Ep.* 33, PG 77, 161.—*Ep.* 39, PG 77, 174.

No conocemos detalles de los trabajos pastorales de San Cirilo en Aeljandría; pero de seguro que el "bonus pastor", el "probatisimus sacerdos", como le calificará San Celestino I (9), desplegaría una actividad ardorosa e incansable. Como sus predecesores San Atanasio y Teófilo, componía cada año una homilía pascual, para recordar el tiempo de ayuno y fijar las Pascuas (10). Y en ellas se refleja el Obispo de amor apasionado a la Iglesia y a las almas, consciente de su responsabilidad, que recuerda a sus fieles la grandeza de su vocación cristiana y les repite la austera moral evangélica,con la exhortación y la instrucción, el aliento o la reprensión, según las conveniencias del momento.

Pero sobre los afanes de pastor local bullían en el espíritu de San Cirilo otras preocupaciones más trascendentales, que hacían de él el Obispo ecuménico, identificado con la universal Iglesia de Cristo, y guardián celoso de su integridad y de su esplendor. Siempre con el alma en tensión vigilante acecha el peligro para la ortodoxia, y como descarga la ley sobre el novacianismo, enciende su pluma para combatir el arrianismo, el eunominismo y el macedonianismo. Advierte que la obra de Juliano, el Apóstata, contra los Evangelios y el culto cristiano sigue ejerciendo pernicioso influjo contra la fe, y se embarca en una apología del cristianismo de gran velamen (11).

Sobre todo, el desencadenamiento del nestorianismo fué el que reveló el temple de la fe de Cirilo y su hirviente pasión por la Iglesia. La nueva herejía se desató con un empuje pavoroso. Nada menos que el Patriarca de Constantinopla, capital del Imperio Oriental, era su paladín. "Catholicus orbis contremuit universus", dirá Pío XI (12). Pero Nestorio no contaba con que en las bocas del Nilo un espíritu gigante estaba en vela, no menos ganoso de contener su avance que él de llegar a sus objetivos. En Cirilo se yergue el intrépido campeón de la ortodoxia. Irrumpe como un león en el campo de batalla; la violencia del com-

---

(9) *Ep.* 11, 1; 13, 2, PL 50, 461, 467.

(10) PG 77, 391, 981.

(11) *Cont. Julianum Imperat.* PG 76, 504-1.064. Sólo nos quedan de la obra de San Cirilo los diez libros dirigidos contra el primero de los tres que contenía el escrito de Juliano.

(12) L. c., p. 508.

bate acrece sus ímpetus, y un triunfo clamoroso corona sus esfuerzos.

Informado de las erróneas propagandas contra la unidad del Verbo Encarnado y la divina maternidad de María, iniciadas por Nestorio en 429, se apresura a inmunizar contra ellas a sus ovejas en la homilía pascual de aquel mismo año. Al saber después que los escritos del heresiarca habían penetrado hasta los monasterios egipcios, sembrando en ellos la confusión (13), teme que los cenobitas, si se dejan engañar del nuevo error, puedan, con su multitud y su prestigio ante el pueblo, provocar entre los fieles un incendio incontenible; en cambio, bien instruídos pueden ser un poderoso instrumento de contraataque. Y les dirige una larga carta (14) ilustrándoles cuidadosamente sobre la verdadera doctrina de la Encarnación y previniéndoles contra las falacias nestorianas, aunque sin nombrar a su portavoz.

Escribe entonces por dos veces al mismo Nestorio, procurando fraternalmente volverle al buen camino, sin el resultado apetecido. Y el tono de pertinacia de las contestaciones que obtiene (15) le hace perder la esperanza de ganar con sus consejos al heresiarca; por eso se aplica ya a contener al menos los efectos de sus funestas propagandas. Hace llegar a la corte imperial tres tratados *De recta fide*, destinados uno al Emperador y los otros dos a su esposa y a sus hermanas, con amplias disertaciones sobre la Encarnación, para ponerles en guardia contra las sutilezas de Nestorio, aunque sin nombrar a éste (16). Escribe también al Papa con detallados informes sobre el asunto y las peripecias de la controversia (17).

Fué el alma del Concilio de Efeso, que él presidió como representante del Pontífice y en bien penosas circunstancias llevó, con abnegación y aliento admirables, a feliz término. Con todo, los Obispos antioquenos, que con su Patriarca Juan de Antioquía llegaron tarde y no querían reconocer las determinaciones de la gran asamblea, se reunieron en conciliábulo y pronunciaron sen-

(13) HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, II, par. 1, p. 249, nota.
(14) *Ep.* 1, PG 77, 9-40.
(15) *Ep.* 2; 4, PG 77, 40 s., 44-49.—*Ep.* 3; 5, PG 77, 42, 49-57.
(16) PG 76, 1.133-1.200; 1.201-1.335; 1.335-1.420.
(17) *Ep.* 11, PG 77, 80 ss.

tencia de excomunión y deposición contra el Patriarca alejandrino. Y por sus intrigas, Cirilo fué apresado y durante tres meses estuvo encarcelado. Pero el santo Obispo, sin amilanarse y entero en su inquebrantable valor, aun en la prisión se afana por la buena causa y escribe una exposición de la verdadera doctrina.

Libre ya, y cerrado el Concilio, aún no se dará reposo hasta obtener, en 433, la reconciliación de los Obispos disidentes, que él desde luego ha deseado y procurado, sólo a condición de que no sufriera detrimento la ortodoxia, y, por tanto, con la condenación por parte de dichos Obispos, de Nestorio y sus impiedades (18). Y aun entonces, desaparecido formalmente el cisma, trabajará sin descanso por lograr su total extinción y la prevención de nuevas disensiones hasta su muerte, en 444.

Se adivinan los amargos sinsabores que Cirilo hubo de sufrir en aquella dolorosa aventura, en la que a las injurias de sus hermanos, al oprobio de un conciliábulo ilegítimo y a las incomodidades de la prisión se añadieron el esfuerzo infructuoso, la preocupación angustiosa en un laborioso y largo batallar. Pero él despreciaba todos los trabajos, como se lograra siempre el triunfo de la fe. El nos dice: "Mihi pro fide quae in Christo est, et laborare, et vivere et mori maximum votum est"; que ninguna injuria le arredra, aunque ha recibido muchísimas, con tal de que la fe permanezca intacta; que por la fe de Cristo está resuelto a soportar aun los más crudos suplicios, hasta por fin sufrir gustoso la muerte; que si tuviera miedo de predicar la verdad por temor a la persecución no podría tener cara para enaltecer ante el pueblo a los mártires (19).

Así se ve cuán a la medida le vienen en todo su alcance el elogio que le dedica San Celestino I de "bonus fidei catholica defensor", "fortissimus defensor", y los de San Agatón, Papa, en una carta leída en el Concilio Constantinopolitano III, de "constantissimus orthodoxae fidei praedicator" y "defensor veritatis";

---

(18) MANSI, *Conciliorum amplissima collectio*, IV, 1.124. *Explicatio duodecim capitum*, PG 76, 293-312.—*Ep.* 61, PG, 77, 325-327.

(19) *Ep.* 10, PG 77, 78.—*Ep.* 9, PG 77, 62.—*Ep.* 19, PG 77, 70.—*Ep.* 9, PG 77, 63.

(20) *Ep.* 1, 4, PL 50, 467.—*Ep.* 1, MANSI, XI, 261, 269.—S. PROSPER, *Lib. cont. Collat.*, 21, 2, PL 51, 271.

el de "gloriossimus fidei catholicae defensor de San Próspero de Aquitania; el que le tributa Pío XI, de "sanctissimus ille vir ac catholicae integritatis vindex" (21), y la apreciación de Scheeben, de que "su actividad e influjo en la lucha contra la herejía fueron tan sobresalientes, que en ello apenas hay, fuera de Atanasio y Agustín, quien se le pueda comparar" (22).

A la prodigiosa actividad de su pluma se deben los mejores frutos de su apostolado. Lo que ha sobrevivido de su producción literaria llena diez tomos de la Patrología de Migne; y eso que desgraciadamente no pocos de sus escritos han perecido totalmente o nos han llegado incompletos. A la verdad, sólo por el volumen de su producción merece que se le llame con Bardenhewer "uno de los más grandes Padres en la historia literaria de la Iglesia antigua" (23).

Entre sus escritos exegéticos hay estudios especiales escriturísticos, como el *De adoratione in spiritu et veritate*, que viene a tratar del carácter típico de la ley mosaica con respecto a la cristiana, y la *Glaphyra*, que es de cómo en todos los libros de Moisés está figurado el misterio de Cristo (24), y comentarios de muchos libros sagrados del Antiguo y del Nuevo Testamento. Hay quien supone que el santo Doctor comentó toda la Escritura (25). Escribió además numerosos tratados polémico-dogmáticos, que, fuera del *Contra Iulianum*, versan sobre la Trinidad o sobre la Encarnación. Y por fin, de él nos quedan abundantes homilías y multitud de cartas, algunas de las cuales son verdaderos tratados teológicos.

Era tradicional en la Escuela Catequética alejandrina la interpretación alegórica de la Escritura, como se ve en Orígenes y en Dídimo, y aun acaso en su fundador Panteno (26). Pero ya en Dídimo se observa una reacción en favor del sentido literal (27). Y San Cirilo, influído en esta dirección por él, por San Atanasio y por los Capadocios, se atiene casi exclusivamente al sentido li-

(21) L. c., p. 497.
(22) *Kirchenlex.*, III, 1.285.
(23) L. c., p. 29.
(24) PG 68, 133-1.125, PG 69, 9-677.
(25) *Kirchenlex.*, 1.289.
(26) BATIFFOL, l. c., p. 158.
(27) BARDY, l. c., p. 201 ss.

teral, en los comentarios del Nuevo Testamento, dando a la vez en ello una muestra de cordura científica, al combatir a sus adversarios que interpretaban literalmente la Escritura, en su mismo terreno (28). En cambio, en los comentarios al Antiguo Testamento busca el sentido místico, pero relegándolo a segundo plano y, por tanto, presuponiendo siempre el sentido literal como básico. Por lo demás, en la indagación de ese sentido místico no habrá quien le supere en agudeza, exuberancia y profundidad.

En sus obras, aun prescindiendo de las propiamente exegéticas, se destacan los conocimientos escriturísticos del santo Doctor, que le permiten moverse por el sagrado texto con una desenvoltura asombrosa. La Escritura es para él fuente inagotable donde encuentra con profusión las adecuadas demostraciones de la verdad y la refutación de las herejías. Ya Focio notaba a propósito del *Thesaurus*, una de sus obras trinitarias, que el argumento escriturístico juega en él un papel muy importante (29). El tratado *De recta fide ad reginas II* es un largo comentario dogmático de textos sagrados. Y en el *De recta fide ad reginas I* se acumulan no menos de 57 columnas de tales textos (30).

Por otra parte, la familiaridad del santo Doctor con las obras patrísticas se rezuma clara o veladamente en cada página de sus escritos, aunque no sea más que por la solidez de la doctrina, aparte de las frecuentes alusiones y aun citas nominales (31), como después más ampliamente se observará. Y desde luego conoció también a fondo, aunque no fuera más que por deber pastoral, las doctrinas heréticas de la época anterior y de la suya. De hecho sus obras dogmáticas, y aun, al menos en parte, las exegéticas, son de intención apologética contra las herejías (32).

---

(28) T. SCHERMANN, *Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts*, STS 4 Band 4-5 Heft, p. 48 s.: Munster, 1927.—BARDY, 204 ss.

(29) FOCIO, *Bibliotheca*, cod. 136, PG 103, 416.

(30) PG 76, 1.336 ss. PG 76, 1.221-1.336.

(31) *Ep.* 40, PG 77, 180; *De rec. fid. ad reg.* (I) PG 76, 1.212 ss.; *Apolog. pro 12 Capit. cont. orient.*, PG 76, 381 ss.

(32) La prueban las obras escritas contra ellos. Véase además *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse theotocon*, PG 76, 268; *Ep.* 69, PG 77, 340; *In Ioh.* 1.9 PG 74, 217; *Thes.* PG 75, 381. Conoció los libros de los pneumatomacos (J. B. WOLF, O. S. B. *Commentationes in s. Cyrilli Alexandrini de Spiritu Sancto doctrinam*, p. 29; Herbipoli, 1934).

Como a su maestro Dídimo, tampoco le fueron extraños los autores profanos. Sin otros indicios y alusiones, basta hojear su obra *Contra Iulianum* para convencerse de esto. Papadopoulos ha contado en ella hasta sesenta de dichos autores (33), que San Cirilo menciona con la espontaneidad de quien cita nombres de su biblioteca cuotidiana, y entre los que se encuentran Platón, Aristóteles, Plotino, Porfirio, Jenofonte, Pitágoras, Plutarco, Homero, Píndaro, Sófocles, etc.

* * *

Uberweg decide dogmáticamente que el obispo alejandrino, como filósofo no tiene relieve (34). Pero este vago aserto es susceptible de mayor precisión. Innegablemente, el santo Doctor, "nacido para tratar cuestiones sutiles", como dice Fessler (35), gozaba de excepcional capacidad especulativa, que se revela en la profusión de sus razonamientos, en la agudeza de sus disquisiciones, en el manejo de la dialéctica, en la variedad de sus recursos silogísticos, en la fineza de sus distinciones y en la sutileza con que piensa, relaciona y concluye. Además está detalladamente al tanto de los sistemas filosóficos entonces en boga, como el platonismo, neoplatonismo, estoicismo, etc. Pero no busquemos en él la especulación filosófica como deporte, ni, como en los Capadocios, la tendencia a posarse en el lado filosófico de las cuestiones trinitarias y a adaptar al dogma vestimenta filosófica capaz de protegerle contra los ataques del aristotelismo arriano.

Con todo, Cirilo, como Dídimo, no rehuye el recurrir a la filosofía cuando ella le puede ser útil para su fin. Pero sin preferencias sistemáticas. Y en este sentido se le puede calificar de ecléctico, como a los alejandrinos Clemente, Atanasio y Dídimo. Por lo demás; más bien menosprecia las autoridades filosóficas. Aun de Platón y de Aristóteles no habla muy lisonjeramente. A Orígenes le critica con aspereza por haberse confiado demasiado a las filosofías paganas, que le han llevado al error: "Quem (Ori-

(33) PAPADOPOULOS, p. 27.

(34) *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 2 Teil, § 13, p. 121, edición Geyer; Berlín, 1928.

(35) L. c., p. 571.—TILLEMONT, p. 664.

genem) et Patres nostri, ut veri depravatorem, abdicaverunt et anathematizaverunt. Non enim sensit ut christianus, sed, paganorum secutus ineptias et nugas, in errorem incidit". Supone que la ciencia verdadera de los filósofos paganos proviene de la revelación, y que la verdad no se puede buscar en aquellos sin error. Por eso establece que hay que acogerse a la revelación (36).

En cambio, en teología tiene un puesto en primera fila. Es un dogmático nato, cuyo espíritu está totalmente absorbido por el ideal teológico, y como tal se vierte en sus escritos y les imprime su sello. En todos ellos flota como un común denominador la preocupación dogmática. Aun los exegéticos delatan el empeño calculado de la apología o de la elucubración teológica. San Cirilo se mueve siempre en el campo de la teología, lo recorre en todas direcciones y lo examina desde todos los ángulos y en todas sus perspectivas, sin que haya en él un perfil, una ondulación, una línea saliente que se escape a su mirada de águila (37). No hay punto importante de la teología en que, siquiera fuera por breves instantes, no se hayan posado los ojos de nuestro doctor.

Y como teólogo es, sin duda, uno de los Padres más destacados en la Iglesia. Fuera de San Atanasio en Oriente y de San Agustín en Occidente, difícilmente se encontrará uno de su altura. "En la historia de los dogmas, dice Batiffol, el papel de Cirilo no es comparable más que al de San Atanasio; en la historia de la teología sólo le iguala en autoridad San Agustín". Para Tixeront, él es, con Orígenes, el más poderoso teólogo de la Iglesia griega, y con Atanasio, el autor cuya autoridad fué la más invocada y la más decisiva en la definición de la doctrina cristiana" (38), y en sentir de Pío XII, tiene con los demás Padres orientales "una doctrina verdaderamente admirable".

Pero si puede decirse que toda la teología cae en el radio de acción de su actividad literaria, sin embargo, la Trinidad y la Encarnación son los misterios en que aquella se polariza, sin

(36) *Cont. Jul.*, 1, 2, PG 76, 573, 601 ss.—*Ep.* 81, PG 77, 373.—*Cont. Jul.*, 1, 2, PG 76, 573.—*In Amos*, 6, 2, PG 71, 517.

(37) Una detallada indicación de los puntos teológicos que San Cirilo toca en sus escritos, puede verse en MAHÉ, l. c., 2-502-2.522.

(38) BATTIFOL, l. c., p. 318.—J. TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, página 2; París, 1928.—PETAVIO, *De Trinit.*, 1, 8, c. 6, n. 7.

derivarse a los otros dogmas, sino en la medida de la conexión de éstos con aquellos dos misterios cardinales.

Es, con todo, notable el olvido en que se le tiene como teólogo trinitario. Aun en historias generales del dogma (Harnack, Loofs, Seeberg) apenas si se le considera en ese aspecto. Y ello significa una mutilación sustancial en la personalidad teológica del santo Doctor. Nacido cuando ya el arrianismo se podía decir virtualmente fenecido, y desde luego en vísperas de que aun con el macedonianismo recibiera el golpe de gracia en el Concilio Constantinopolitano (381), no pudo terciar en la lucha en sus momentos álgidos, pero llegó a tiempo para dar esplendor a la victoria y explotar sus efectos.

La sacudida de la Iglesia oriental por las controversias trinitarias había sido en extremo violenta y no era de esperarse una fácil sedimentación de los espíritus. Además, el dogma atacado había sido demasiado vital para dejar de ser objeto preferido de la atención católica. Por eso Cirilo, antes de que el nestorianismo cambiara el rumbo de sus preocupaciones, predicó y escribió mucho sobre la Trinidad. Sobre todo en sus dos bellísimos tratados *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* y *De sancta et consubstantiali Trinitate* (39) fué donde dió forma orgánica a su pensamiento trinitario. Y con ellos fué el primero que después del Constantinopolitano trató sistemáticamente el dogma de la Trinidad, aventajando así en mérito al Damasceno, que ya muy lejos de las borrascas arriana y macedoniana compilaba la doctrina de los Concilios y la tradición de la Iglesia griega (40).

Pero al mismo tiempo los dos tratados mencionados tienen el encanto científico de haber sido compuestos, no entre los nerviosismos de las disputas, sino ya en la calma de la meditación y, por tanto, no con pensamientos de ocasión hilvanados a la ligera, sino con fórmulas concienzudamente ponderadas y de plena madurez; en ellos el dogma se refleja, como en un espejo terso, con línea perfecta y en su perfil exacto. Además de que su arrolladora argumentación, que en el *Thesaurus* hacía las delicias de

(39) PG 75, 9-656, 657-1.124.
(40) Bardenhewer, l. c. V. p. 52.—Wolf, l. c., p. 3.

Focio (41), los convierte en dos carros de combate, temibles para el arrianismo y sus congéneres.

A San Cirilo le cupo en suerte dar sepultura con sus escritos a las herejías antitrinitarias. Le tocó cerrar brillantemente las pasadas lides, recogiendo en magnífica síntesis las enseñanzas de sus predecesores. Su talento teológico estaba bien capacitado para percibir y aquilatar y recoger en un grandioso haz todas las claridades que los más grandes ingenios habían proyectado sobre el dogma trinitario. En él vinieron a confluir las corrientes doctrinales de los Capadocios y de Atanasio y demás alejandrinos, formando un caudal teológico majestuoso y definitivamente triunfador.

Pero a su gloria de doctor trinitario le hizo sombra la del doctor de la Cristología. El tiene en su hoja de servicios teológicos el hecho glorioso de haber levantado como principal debelador del nestorianismo la bandera de la unión hipostática en Cristo y de la divina maternidad de María y de haberla llevado a una espléndida victoria. Nestorio empezó a enseñar, según la herencia de Teodoro Mopsuesteno, que en Cristo la hipóstasis divina del Verbo y la humana de Jesús se unen en un común "prosopon", como él decía, y por tanto no en unión sustancial de las dos naturalezas, o sea no en unión hipostática. De suerte que el Verbo propiamente no se hizo carne, sino que *habitó* en la carne. Y de ahí se sigue que en Cristo hay persona divina y persona humana, y que María no es verdaderamente Madre de Dios o *Theotocos*, sino más bien madre de Cristo-hombre o *Christotocos*.

Con esta doctrina hubo de enfrentarse Cirilo y defender que en Cristo la unión de las dos naturalezas es hipostática, sin que subsista en Él más que la persona divina, y que María es verdaderamente Madre de Dios. Y tal fué la doctrina que enseñó a su grey en la homilía pascual de 429, la que explicó en su carta a los monjes de Egipto, y la que defendió en sus cartas a Nestorio y en sus escritos enviados a la corte.

Los dos portavoces de tan opuestas doctrinas acudieron a Roma. Nestorio, por su parte, trató de situarse correctamente ante el Papa. Le escribió intentando justificar sus ideas y ganar-

(41) Focio elogia efusivamente el *Thesaurus* (*Cod.*, 136, PG 103, 416).

se su favor. Cirilo a la vez informó detalladamente al Sumo Pontífice de los errores nestorianos y de su propia reacción doctrinal ante ellos. El Papa así pudo ponerse con exactitud al corriente de la posición dogmática de los dos contendientes. Su respuesta, tersa y decisiva, no se hizo esperar, llena de alabanzas para Cirilo, con la aprobación sin reservas de su doctrina, y con la solemne reprobación de las novedades de Nestorio: "ut illum (Nestorium) reprehendimus et notamus, ita sanctitatem tuam ut praesentem in litteris dominica sumus caritate complexi, cum unum idemque nos sentire de Domino videremus".

Desde aquel momento el Patriarca alejandrino ostentaba la investidura oficial de la ortodoxia enfrente del nestorianismo. El Papa había visto en él, en aquel trance peligroso para la doctrina cristiana, al hombre providencial, capaz de administrar con gallardía la responsabilidad dogmática pontificia, y le comisionó para ejecutar sus graves decisiones condenatorias sobre Nestorio, si éste no se retractaba de sus errores (42).

Y por fin el año 431 la doctrina ciriliana sobre la Encarnación recibía en Efeso la solemne consagración de la Iglesia, representada en Concilio Ecuménico por unos doscientos obispos (43). Cuando ya en la primera sesión, el 22 de junio, se leyó la segunda de las dos cartas que había escrito a Nestorio, exponiendo la recta doctrina sobre la Encarnación y la divina maternidad de María, y pidió oficialmente al Concilio la irrevocable declaración de si su doctrina cristológica era conforme a la fe del Concilio Niceno, obtuvo por respuesta el asentimiento unánime de la solemne asamblea. Todos los obispos uno por uno expresaron su aprobación, y de ello ciento veintiséis la envolvieron en fervorosos elogios para el santo Doctor. Y cuando a continuación se leyó la respuesta de Nestorio a su carta en la que el heresiarca trataba de afirmar su doctrina, cayó sobre ella como una pesada maza la suprema reprobación conciliar y sobre su autor el solemne anatema (44).

---

(42) MARIUS MERCATOR, PL 48, 174-180—MANSI, IV, 1.021, 1.001.—CYRIL. *Ep.* 11, PG 77, 8 ss.—CAELEST. *Ep.* 11, PL 50, 463.—MANSI, IV, 1.017 ss., 1.025 ss., 1.020 s.,

(43) *Ep.* PG 77, 137.

(44) MANSI, IV, 1.137-1.177, 1.212 ss.

Desde entonces sí que se imponía la figura de nuestro Doctor como la auténtica encarnación de la ortodoxia. Cuando días más tarde los legados pontificios leyeron en el Concilio una carta del Papa, San Celestino, se levantó un imponente clamor de todos los conciliares, sobre el que flotaban identificados en uno Celestino, Cirilo, el sínodo y el genuino credo de la Iglesia. "Unus Caelestinus, unus Cyrillus, una fides Synodi, una fides orbis terrarum" (45).

Así se entiende que Cirilo, como teólogo de la Encarnación, goce de autoridad soberana, y que Papas y Concilios le tributen a porfía sus alabanzas. Pío XII dirá que la Iglesia en todo tiempo ha reconocido como justa la condenación de Nestorio y ha tenido por ortodoxa la doctrina de Cirilo (46). El Concilio Calcedonense invocará la ayuda de su doctrina contra los nuevos errores, identificándola con la del Vicario de Cristo, San León M., como verdadera fe y aprobará por aclamación su segunda carta a Nestorio. También el Constantinopolitano V apeló con no menor veneración a su doctrina y la aprobó con su carta y otros documentos suyos (47).

Y por supuesto, la opinión de los teólogos le ha elevado a ser el doctor de la Encarnación por antonomasia. Subrayan en él esta nota como la característica de su personalidad teológica y por ella le estiman como primera autoridad. "Cuius auctoritas, dirá Thomassin, in enucleandis Christi mysteriis una maxime dominatur". Para Fessler, "praecipue sanam de Incarnatione Filii Dei doctrinam tanta perspicuitate et firmitate proposuit, ut excepto Sancto Leone M., nullus sanctorum Patrum ei vel praeferri vel comparari queat" (48).

Su principal arma de combate contra el nestorianismo fueron sus numerosos escritos sobre la Encarnación. Mención especial entre ellos merece, por su significación e influjo principal en la controversia, la segunda carta a Nestorio, llamada dogmática, que con su aprobación en el Concilio Efesino alcanzó valor de texto

---

(45) MANSI, IV, 1.287.

(46) L. c., p. 504.

(47) MANSI, VI, 956 s.; VII, 9; IX, 231 s. HEFELE-LECRERCQ, II, 2, páginas 687 ss., 721 s.; III, 1, p. 91 ss., 127.

48) *De incarnat. Verbi*, l. 5, c. 7, n. 10.—FESSLER, ib., p. 569.

canónico. En ella, entre un derroche de erudición escriturística y patrística, se desarrolla el tema con una precisión y un rigor lógico irresistible. Sin embargo, en todos sus escritos es admirable la corrección formal y material y la perfecta madurez con que desenvuelve el dogma en todos sus aspectos.

Y llama la atención que desde el principio entra en la liza pisando fuerte, como quien se siente señor del campo. Acomete la discusión con enfoque preciso del punto central atacado y no da golpes de ciego. A lo largo de toda la controversia su línea doctrinal se mantiene nítida e inflexible, sin que al final tenga que retocar nada de sus primeras afirmaciones. La larga lucha ha hecho su mirada más profunda, su pensamiento más agudo, su expresión más clara, pero el fondo doctrinal ha permanecido siempre intacto. Las fluctuaciones de su terminología, aun no cristalizada (49), en nada afectan a la entereza de su doctrina que desde el principio se impone despóticamente. Más bien es de admirar en él que combatía, no por vocablos, sino por ideas, el espíritu de conciliación y la destreza en manejar todas las fórmulas para plegarlas a las exigencias del dogma.

Señalemos en San Cirilo como teólogo entre sus mayores glorias y acaso como el secreto de su valor teológico, el haber sido tan tradicional. El que tanta flexibilidad de ingenio tenía para idear nuevos sistemas y elaborar teorías originales, tuvo a gloria el aparecer siempre como discípulo fiel de sus predecesores, cuyas enseñanzas buscaba con afanosa solicitud. Así se le ha podido llamar "el más tradicional" entre todos los Padres (50). Aparte de la Escritura, a la que naturalmente tiene por inspirada, y por eso apela a ella tan a menudo, según queda dicho, como a la fuente primaria de la verdad revelada, la norma fundamental de su pensamiento es la tradición patrística (51).

Si en el siglo IV se invoca de grado la tradición oral transmitida a la Iglesia por los Apóstoles y después algunos escritores usan el acogerse a la autoridad de doctores precedentes (52), esta

(49) M. Jugie, *La terminologie de Saint Cyrille d'Alexandrie*, en *Echos d'Orient*, 15 (1912), p. 12 ss.
(50) Maihé, l. c., 2.526.
(51) *In Luc.*, 10, 34, PG 72, 681.—*Ep.* 39, PG 77, 176 ss.
(52) Cfr. Tixeront, p. 7.

forma de argumentación toma a partir de San Agustín, y mucho más, sin duda, de San Cirilo, un desarrollo enorme. "Ningún autor ha apelado tan frecuentemente a los Padres como Cirilo" (53). En su segunda carta a Nestorio establece como regla segura de verdad el acomodarse al sentir de los Padres (54). En el Concilio de Efeso se leyeron, para tratar la cuestión dogmática a fondo y esclarecerla por la tradición, una serie de pasajes de Padres de la Iglesia, que seguramente fueron recogidos por el mismo Cirilo, ya que todos ellos se encuentran en sus obras (55). Y precisamente entre sus escritos se contaba un *Liber textuum*, que sin duda sería un elenco patrístico. En su correspondencia pone de relieve que nuestra fe es doctrina de la Escritura y de los Padres (56). Con razón San León M. elogia sus escritos y recomienda su lectura, precisamente porque coinciden exactamente con la fe de los santos Padres (57).

Y no se contenta el santo Doctor con invocar en general la autoridad de los Padres (58), sino que se eleva a señalar como fundamento del recurso a ellos el que por su boca habla el Espíritu Santo (59).

Por lo demás, en sus tratados trinitarios parece manifiesto que pretende principalmente entresacar las enseñanzas fundamentales de sus antecesores, sobre todo de los Capadocios y de los Alejandrinos. y reunirlas y ordenarlas sistemáticamente. Se diría que el mismo nombre de *Thesaurus* lo indica. Y el gran mérito de San Cirilo consiste precisamente. aparte de las nuevas fórmulas por él plasmadas, en haber acertado a condensar con tanto tino y con tanto vigor en síntesis viva, concisa, convincente y metódica, la copiosa riqueza doctrinal acumulada por los doctores griegos que le habían precedido.

En lo referente a la Cristología, Bardy insinúa, a propósito del parentesco entre la de Dídimo y la de San Cirilo, la posibi-

(53) BARDENHEWER, IV, p. 32, nota 3.
(54) *Ep.* 4, PG 77. 45.
(55) MANSI, IV, 1.184-1.196.
(56) LEONT. BYZANT, *Cont. Monoph.*, PG 86, 1.832. cf. *Ep.* 11, 55, PG 77, 85, 296. Véase la nota 45. *Ep.* 55, PG 77, 293 s.
(57) *Epist.* 79, PL 54, 891.
(58) *In Ioh.*, 1, 9, PG 74, 216.
(59) *Adv. Nest.*, 4, 2, PG 76, 176.

lidad que, según dice, debería ser verificada con más detención, de que acaso gracias a las fórmulas a veces tan felices de Dídimo haya encontrado Cirilo la expresión definitiva de su doctrina cristológica. Y para Leipoldt, ese parentesco que parece existir entre la doctrina cristológica de los dos autores significa la más importante contribución de Dídimo a la historia de los dogmas. Por su parte, Cavallera cree haber encontrado en San Atanasio una refutación anticipada de los errores nestorianos (60).

Así, pues, San Cirilo, en quien vienen a confluir las enseñanzas de los Padres griegos, fundiéndose en un cuerpo doctrinal orgánico, es el representante de la doctrina definitiva, tanto trinitaria como cristológica. El es quien pone el sello a la doctrina ortodoxa, fijándola en su encasillado permanente. Después de él, la vena del pensamiento parece agotada de un máximo esfuerzo, como si la tarea propia y original de los Padres estuviera ya terminada. Precisamente esa nota de ultimador de la obra patrística griega le valió entre los antiguos el título de σφραγὶς τῶν πατέρων (61), que si se le dió, sin duda, por su labor trinitaria, le conviene también plenamente por su obra cristológica. Y así se ha podido decir, para expresar su carácter de sintetizador definitivo, que él fué con respecto a los Padres griegos lo que Santo Tomás fué con respecto a los latinos (62).

Por lo demás, en sus disertaciones dogmáticas se alaban justamente la riqueza doctrinal, la diáfana profundidad, la visión certera del problema, la seguridad y el dominio en el razonamiento, el relieve con que proyecta su pensamiento, como quien vive la firmeza de su propia doctrina, la exacta justeza con que precisa y contornea su pensamiento en fórmulas que suponen una madura concepción global y en detalle de la teología. Eulogio de Alejandría (s. VI) llamaba a Cirilo "guardián de la exactitud", "ardiente amador de la exactitud", "juez de la exactitud" (63). Se pondera asimismo en sus obras el orden, la fuerza y concatena-

---

(60) BARDY, p. 249.—CAVALLERA, *Saint Athanase*, p. 145 s.; Paris, 1908.

(61) ANASTASIUS SINAITA, *Viae dux*, 7, PG 89, 113.

(62) SCHEEBEN, l. c., 1.287.

(63) FOCIUS, Bibliot. cod., 230, PG 103, 1.032, 1.053.

ción de los argumentos, la severa dialéctica, la oportunidad de los testimonios alegados.

Si a estas dotes se añade la manera especulativa antes señalada de su exposición, la presentación didáctica clara y precisa como una tesis escolástica, y, en una palabra, el sentido de sistematización de más rigor científico, según la línea trazada por el mismo tema expuesto, se comprenderá con cuánta razón se le ha podido llamar "uno de los principales representantes del método escolástico en la patrística griega" (64). Y el jansenista Arnauld le calificó como "el más dogmático y, por decirlo así, el más escolástico de todos los Padres" (65). Pero esta apreciación sobre el método se refiere más que nada a sus escritos trinitarios, que recuerdan de algún modo a los tratados escolásticos y no tanto a sus demás escritos polémicos de ocasión y así de plan más libre.

* * *

Pero en el doctor alejandrino el teólogo científico y el teólogo de la piedad cristiana están tan íntima y harmónicamente fusionados, que no se puede apreciar justamente al primero si se apartan los ojos del segundo. Esta distinción por lo demás no presupone que la teología como ciencia sea independiente de la piedad cristiana. El dogma siempre es vida y, como tal, fuente única de aquella piedad. Pero en el estudio de unos mismos dogmas caben

---

(64) M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I, página 88; Freiburg im Br., 1909.

(65) Perpetuité de la de la foi, t. II. l. 5, c. 14, p. 493. Se ha hecho ya como un tópico casi obligado el censurar el estilo de San Cirilo, que es, según Focio *(Cod.* 49, PG 103, 85), afectado y poco natural; según Tillemont (p. 664), sin ornato, siempre trabajoso y oscuro; según Bardenhewer (IV, p. 30), lánguido, difuso, pomposo y sobrecargado. Pero algo especial tendrían sus homilías, aun en su forma, si es verdad lo que dice Gennadio: "Homilias composuit plurimas, quae ad declamandum a Graeciae episcopis memoriae commendantur" *(Script. Eccl.*, 57, PL 58, 1.091). Y en todo caso, como observa Mahé *(Dict. Théol. cath.*, l. c., 2.502), la impresión desagradable del principio pronto desaparecerá, si uno se esfuerza por vencer las primeras dificultades en la lectura. Además, lo que falte de fluidez y elegancia está abundantemente sustituído por la precisión de los conceptos y argumentos, la acertada plasticidad de su expresión y el ático empleo de imágenes y comparaciones (SCHEEBEN, KIRCHENLEX, III, 1.287).

grados en la consideración que de ellos se hace con relación a la vida espiritual del alma. Y así, San Cirilo tiene, como San Atanasio, y en general los Padres griegos, ese don profundo del sentido cristiano, que le empuja irresistiblemente a buscar en toda doctrina el lado por donde ella penetra más hondamente en el alma, para iluminarla, esponjarla y sublimarla en su vida espiritual. Para su exquisitez cristiana aun los dogmas más inaccesibles a la razón son manantiales fecundos de superiores emociones y de elevación mística. La Trinidad no es para él una entidad absoluta que flota, gris y seca como un teorema, en las altas regiones de la inteligencia, sin infundir calor vital en la actividad del corazón. El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son en el alma realidades vivas, que por los maravillosos misterios de la Encarnación y de la Redención operan la deificación que hace al hombre hijo del Padre en el Hijo por el Espíritu Santo.

Así, San Cirilo es teólogo de la divinización. Aun en medio de las malhumorantes contiendas doctrinales conserva el alma fresca y ágil para remontarse a las alturas sublimes de los contactos entre Dios y el alma. El aspecto místico de la teología rebrilla en San Cirilo con sus más vivas luces. Si los doctores griegos, como San Ireneo, Orígenes, San Atanasio, San Cirilo de Jerusalén, San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio Niseno, Dídimo, etc., tienen sus delicias en contemplar al hombre regenerado y santificado en Cristo por el Espíritu Santo, San Cirilo sobresale entre ellos como el monarca de la teología de la santificación (66). Petavio, después de decir que el santo Doctor ha explorado mejor que nadie el misterio de la unión de las dos naturalezas en Cristo, que parece haber recibido para ello un especial don del cielo (*cui divinitus hoc tributum videtur*), añade a propósito de la santificación: "Et in posteriore ista infinitisque minore partibus copulatione Spiritus cum sanctorum animis explicanda, pari mentis ac styli facultate regnaret" (67). Al hablar de la Trinidad y de la Encarnación a menudo se le iluminarán los ojos ante los inefables encantos de la deificación y filia-

(66) Mahé, *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, en *Rev. d'hist. ecclés.*, 10 (1909), p. 31 s..—E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien;* Mainz, 1905.

(67) *De Trinit.*, 1, 8, c. 7, ed. Vivès, III, p. 493.

ción adoptiva del hombre, y su ardiente piedad le inspirará fórmulas que ni en audacia ni en verdad habían sido superadas por sus predecesores.

Así se complace en describir cómo toda la Trinidad viene al alma y nos santifica por el Espíritu Santo, que habita realmente en nosotros, por su misma sustancia purifica el alma y es el fuego que consume todas sus máculas. El la fortifica y la hace invencible; la fecunda para la vida eterna. Es el sello que se imprime en ella para restituirle la semejanza divina: "Neque enim spiritus Sanctus pictoris instar in nobis divinam essentiam depingit, aliud quidpiam ab illa exsistens: neque hoc modo nos ad similitudinem Dei ducit: sed cum ipse sit Deus et ex Deo procedat, in cordibus eorum qui ipsum suscipiunt velut in cera invisibiliter instar sigilli imprimitur: et naturam nostram per communicationem ac similitudinem sui, ad archetypi pulcritudinem depingit, et Dei imaginem homini restituit" (68).

Es como el perfume de la divinidad, que nos hace participantes de la divina naturaleza: "Est enim (Spiritus Sanctus) odor veluti quidam substantiae eius, vivens et efficax, qui quae a Deo sunt creaturae transmittit, et supremae omnium substantiae per seipsum participationem inserit: Nam si aromatum fragrantia vim suam vestibus imprimit, et in seipsam quodammodo transformat ea in quibus fuerit, qui non poterit sanctus Spiritus, siquidem naturaliter est ex Deo, divinae consortes naturae per seipsum eos reddere in quibus sit?" Y así, por esa participación de la divinidad, somos elevados a una belleza y a una dignidad que sobrepasan a las exigencias de la criatura, "formatur enim in nobis Christus ineffabilier, non ut creatus in creatis, sed ut increatus ac Deus in creata et facta natura, ad suam imaginem transformans per Spiritum, et ad dignitatem creatura superiorem transferens creaturam, id est, nos". Y por Él somos hechos a imagen de Cristo, y por tanto somos hechos hijos de Dios, aunque no por naturaleza, como el Hijo, pero sí por adopción: "... Dat Filius ut sint potestate id quod sibi uni propie et secundum na-

(68) *In Ioh.*, l. 1, PG 73, 157.—Ib. PG 74, 292, etc.—*Thes.*, PG 75, 597.—*In Malach.*, 34, 3, PG 72, 333, etc.—*In Ioh.*, 1, 11 PG 74, 572, etc.—Ib., l. 10, PG 74, 337, etc.—*Thes.*, PG 75, 609, ets.

turam inest, in commune quodammodo proponens... Participes enim eius facti per Spiritum, obsignati sumus in similitudinem cum ipso, et ad exemplarem formam illius imaginis conscendimus..." (69).

Se puede presentar también a San Cirilo como teólogo de la Eucaristía, de la que trata frecuentemente. En este respecto dice Batiffol que "realismo y vivificación son los dos términos capitales de la doctrina de Cirilo". Es notable el realismo que descubre el santo Doctor en la unión de Cristo eucarístico con el alma. Cristo "es mezcla con nosotros corporalmente por su carne y por su sangre, y así tenemos en nosotros la vida, hechos como una misma cosa con Él. Nos unimos con Él como se unen y fusionan entre sí dos trozos de cera. "Ut enim si quis ceram cerae coniunxerit, utique alteram in altera esse videbit: eodem quoque, opinor, modo, qui Salvatoris nostri carnem suscipit et bibit eius pretiosum sanguinem, ut ipse ait, unum quiddam cum eo reperitur, commistus quidammodo et immistus ei per illam participationem, ita ut in Christo quidem ipse reperiatur et vicissim Christus in ipso". Cristo es como la levadura, que hace fermentar toda la masa y la llena de virtud: "Christus in nobis exsistit, et nos vicissim in ipso: nam vere dici potest fermentum quidem esse in tota massa, et simili ratione masam in toto fermento" (71).

Así nos unimos con Cristo no sólo espiritualmente, sino también según la carne; y precisamente por esta unión según la carne Cristo es la vid y nosotros los sarmientos, que recibimos la vida de Él y por Él. Como también por la unión eucarística se dice que somos cuerpo y miembros de Cristo. De hecho, la unión que tenemos entre nosotros y con Dios es (no sólo espiritual, sino) también *física* (*physica*) y corporal. Y para llegar a formar entre nosotros esa unidad (física)... inventó un medio admirable. Dando a comer su cuerpo en la comunión mística a los que creen en Él es como los hace un mismo cuerpo con Él y entre sí, "quis enim eos qui per unum illud sanctum corpus ad unitatem cum Christi coniuncti sunt, diviserit et a naturali (*physica*) inter se

---

(69) *In Ioh.*, l. 11, PG 74, 452 s., etc.—*Thes.*, PG 75, 200 s., etc. *De Trinit. Dial.*, 4, PG 75, 905.—*In Ioh.*, l. 1, PG 73, 153.

(70) *Etudes d'hist. et de théol. pos.*, 2.ª serie, p. 282.

(71) *In Luc.*, 22, 19, PG 72, 909 s.—*In Ioh.*, 6, 57, PG 73, 584, cf. ib., 14, 31, PG 74, 341.

unione removerit? Nam si omnes de uno pane participamus, unum omnes corpus efficimut... Christus enim dividi nequit. Ideoque et Christi corpus nuncupata est Ecclesia, nos autem membra eius... (72).

Y el efecto misterioso de esa compenetración física con Cristo es la vivificación total del hombre. La Eucaristía purifica las almas, porque, como la plata, si se la funde con el plomo queda completamente purificada, ya que el plomo absorbe todas las impurezas del metal fundido, así obra Cristo en nosotros. "Se nos ha mezclado corporal y espiritualmente y ha hecho desaparecer las manchas que había en nosotros." El cuerpo es también santificado según su naturaleza y recibe la inmortalidad. Efectivamente, como una chispa escondida entre la paja es un principio del fuego, así Cristo por su carne esconde la vida en nosotros y allí la conserva como un germen de inmortalidad. El agua es fría por naturaleza; pero si en un vaso se le acerca al fuego olvida, por decirlo así, sus propias cualidades para tomar las del fuego. Así, nosotros, corruptibles por la naturaleza de nuestra carne, deponemos nuestras debilidades por la mezcla con la verdadera vida y recibimos las propiedades de ésta (73).

Por fin, San Cirilo es el teólogo de la divina maternidad de María. Como San Atanasio es el doctor del "omoousios", así él es el doctor del "theotocos". Esa palabra fué incluída de antiguo en el vocabulario de fieles y pastores. San Cirilo atestigua que ella es palabra tradicional de los Padres, aceptada por las iglesias de Oriente y de Occidente, y se halla en cuanto al sentido en la Escritura (74). El mismo Juan de Antioquía escribía a Nestorio que ningún autor cristiano la ha desechado jamás, sino que, al contrario, muchos y muy autorizados la han empleado, y los que no la han usado no les han acusado de error por ello (75). Dídimo la emplea repetidas veces (76). Juliano el Apóstata († 363) echaba en cara a los cristianos de su tiempo el que llamaran así

---

(72) *In Ioh.*, 14, 31, PG 74, 341 s..—Ib., 6, 56, PG 73, 584; cf. ib., 74, 341.—Ib., 17, 20 s., PG 74, 556 s.—Ib., 560.

(73) *De ador. in spir. et ver.*, 1, 4, PG 68, 297.—*In Ioh.*, 6, 55, s., PG 73, 581.—Ib., 6, 55.—Ib., 580.

(74) *Ep.* 1, PG 77, 16: *Ep.* 2, PG 77, 41; *Ad reg.*, I, PG 76, 1.209 ss.

(75) *Ep. ad Nest.*, PG 77, 1.456.

(76) BARDY, p. 127.

a María (77). Precisamente fué palabra de combate en las controversias arrianas (78). Pero ya el símbolo de Alejandro de Alejandría († 328), anterior a aquellas luchas, la menciona como un término de uso corriente (79). Y aun acaso la había empleado ya Orígenes (80).

No obstante, Nestorio, al negar la unión hipostática en Cristo, lógicamente vino a negar al *theotocos* su verdadero valor, como si dicha palabra no se le pudiera aplicar a María. San Cirilo salió al punto a defenderla en su estricto sentido. En la homilía pascual de 429 no la menciona sino en términos equivalentes. Pero ya en su carta a los monjes justifica directamente dicho título de María. Y en adelante se encuentra en todos sus escritos. Dicha palabra es a sus ojos la mejor garantía de ortodoxia. Ya en su primera carta a Nestorio le ruega que dé a María el título de *theotocos*. Y en la segunda insiste en que los Padres no dudaron en dárselo (81). También en el *De recta fide ad Reginas* (I) se justifica su empleo. Y en el primero de los célebres Anatematismos de San Cirilo, llamados *Capitula*, al parecer aprobados en Efeso y en el Constantinopolitano V, se establece que la Virgen es *theotocos* (82). Escribió además el santo Doctor un tratado *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse deiparam* (*theotocon*) (83).

En el Concilio de Efeso quedó esta palabra solemnemente consagrada. Y puede decirse que ella ha venido a ser como lema y síntesis de aquel Concilio. Ella sería ya en adelante el término técnico de la fe cristológica, como el *omoousios* lo había sido del dogma trinitario. Pío XI recuerda que el pueblo cristiano vibraba entonces con tan ardiente amor a la Virgen Madre de Dios, que, al enterarse de la decisión de los Padres conciliares, se desbordó en aclamaciones y los acompañó entre antorchas en religiosa ma-

(77) *Cont. Jul.*, 1, 8, PG 76, 924.
(78) E. NEUBERT, *Marie dans l'Eglie anténicéenne*, p. 148, París.
(79) *Ep. ad Alex. Constant.*, 12 PG 18, 568.
(80) F. PRAT, *Origène*, p. 67, París, 1908.—NEUBERT, p. 135.
(81) MAR. MERC., PG 48, 174.—MANSI, IV 1021.—LOOFS, *Nestoriana*, Halle a. S. 1905, p. 249 ss.—CYRIL., *Hom.*, 17, PG 77, 1776 s.—*Ep.* 1, PG 77, 16.—*Ep.* 2, PG 77, 41.—*Ep.* 4, PG 77, 48.
(82) *Ep.* 17, PG 77, 120; MAHE, 1. c. 2526; BARDENHEWER, IV, p. 67. HEFELE-LECLERCQ, III, 1, p. 91, ss. 127.
(83) PG 76, 258-292.

nifestación a sus domicilios (84). Desde entonces la iglesia en que se celebró el Concilio se llamó *Maria Theotocos* (85).

San Cirilo, "el invicto asertor y sapientísimo doctor de la divina maternidad de María", como le llama Pío XII, irrumpe alborozado en un himno de loores al recordar la decisión del Concilio: "Salve... mystica Trinitas, quae nos omnes in hanc sanctae Mariae Deiparae (*theotocou*) ecclesiam convocasti. Salve a nobis, deipara (*theotoke*) Maria, venerandus totus orbis thesaurus..., locus eius qui loco capi non potest, mater et virgo..., salve quae immensum incomprehensumque in sancto virgineo utero comprehendisti... Ipsa et mater et virgo. O rem admirandam!... Quis nunquam audivit aedificatorem prohiberi, ne proprium templum... inhabitaret? Quis ob id ignominiae sit obnoxius quod, propriam famulam in matrem asciscat?" (86). Y para que su alegría fuera completa, pudo ver con los ojos en lágrimas que en el símbolo de unión que le presentaron los orientales se incluía sin reservas el *theotocos*.

A él, que, como hijo genuino de la Alejandría cristiana, terreno predilecto de la teología mariana y de la exaltación de las prerrogativas de la Virgen, brilló, al decir de Pío XII, como los demás Padres orientales, por "una cálida devoción a la Madre de Dios", se le debe sin duda un acrecentamiento de la devoción a María en la Iglesia a partir de Efeso (87); y por ello será siempre acreedor al hondo agradecimiento de la cristiandad. De hecho, como dice el mismo Papa, "la Iglesia exaltó siempre con grandes alabanzas a San Cirilo, Patriarca de Alejandría, como auténtica gloria de la Iglesia oriental y preclarísimo vindicador de la Virgen, Madre de Dios".

* * *

Así, pues, el santo Obispo, que es bien digno de nuestra admiración como teólogo científico, sobre todo de la Trinidad y de

(84) L. c., p. 512.

(85) P. CLEMENT, *Le sens chrétien de la Maternité divine de Marie* en *Ephem. Theol. Loran.*, 5 (1928), p. 8 ss.; MANSI, IV, 1.241, S. CYR., *Ep.* 24, PG 77, 137; *Hom.* 4, PG 77, 992.

(86) Hom., 4, PG 77, 992.

(87) TIXERONT, 1. c., p. 265.

la Encarnación, no menos merece nuestro agradecimiento como teólogo de la piedad cristiana, que, al descorrernos el velo de los secretos de la vida divina del alma ha abierto perspectivas inmensas de luz a la ambición de nuestros espíritus, nos ha enseñado además a buscar nuestra vivificación total en la real fusión de nuestro sér con Cristo eucarístico y ha reavivado en nuestro corazón la brasa de nuestra devoción a la Madre de Dios.

José Sagüés, S. I.

Facultad Teológica de Oña (Burgos).

EL "MAGNIFICAT"

su estructura y su significación Mariológica

INTRODUCCION

En el "Magnificat", con haber sido tan estudiado, quedan por dilucidar todavía algunos puntos muy importantes. De éstos, el más interesante para la Mariología es el significado exacto de la frase central "fecit mihi magna". ¿Qué cosas grandes son éstas? ¿Y en qué sentido las hizo Dios para María? El sentido lo ha de dar el contexto: y el contexto lógico no puede apreciarse adecuadamente si no se conoce con toda precisión la estructura lógica del Cántico, y esta estructura tal no ha sido fijada todavía con la necesaria exactitud. Tales son los dos problemas, que invitan a su estudio. Sin la tonta presunción de darles solución cabal y definitiva, deseamos poner en su investigación toda la diligencia que se merecen.

Mas antes hay que consignar un hecho, que, si bien negativo, es base previa de nuestro trabajo. Se han hecho muchas y variadas tentativas por hallar o restablecer la división estrófica del Cántico, y son muchas y variadas también las divisiones que se han propuesto. Por nuestra parte, hemos hecho también diferentes tanteos o ensayos de división del Cántico en estrofas regulares, pero sin el resultado apetecido. Por fin, no sin cierta desilu-

sión, nos hemos persuadido de que San Lucas, si nos ha transmitido fielmente el pensamiento del Cántico y sustancialmente su mismo texto literal, no nos ha conservado, empero, su exacta forma literaria. De ahí la conclusión de que no conviene atarse a tal o cual división estrófica, siempre insegura, para establecer la estructura o desenvolvimiento lógico del Cántico.

Damos ante todo su versión castellana, hecha con la posible fidelidad:

46 Engrandece mi alma al Señor,
47 y se regocijó mi espíritu en Dios, mi Salvador;
48 porque puso sus ojos en la bajeza de su esclava.

Pues he aquí que desde ahora
me llamarán dichosa todas las generaciones;
49 porque hizo en mi favor grandes cosas el Poderoso,
y cuyo nombre es "Santo";
50 y su misericordia, por generaciones y generaciones,
para con aquellos que le temen.

51 Hizo ostentación de poder con su brazo:
desbarató a los soberbios en los proyectos de su corazón;
52 derrocó de su trono a los potentados,
y enalteció a los humildes;
53 hinchó de bienes a los hambrientos,
y despidió vacíos a los ricos.

54 Tomó bajo su amparo a Israel, su siervo,
para acordarse de la misericordia,
55 como lo había anunciado a nuestros padres,
a favor de Abrahán y su linaje para siempre.

I. ESTRUCTURA LOGICA

Conviene proceder gradualmente y tomar un criterio objetivo. Llama luego la atención que en los verss. 46-50 habla María de sí, mientras que en los verss. 51-55 cesa toda referencia personal. Podemos, por tanto, dividir el Cántico en dos partes: una, personal; otra, impersonal, o general; con la ventaja de que resultan sensiblemente iguales. Será oportuno analizar la estructura lógica de cada una de las partes y luego la conexión entre ambas.

PRIMERA PARTE. — Las partículas, así las internas, que enlazan los distintos miembros de un mismo período, como las ex-

ternas, que relacionan un período con otro, son la mejor guía, imparcial y objetiva, para descubrir el desenvolvimiento lógico. En esta primera parte, prescindiendo de la partícula copulativa, que no suele indicar especial conexión, ocurren tres partículas, todas ellas causales: dos internas), indicadoras de causalidad real; una (externa), indicadora de causalidad lógica. La externa "pues" (= γάρ = *enim*) distingue la primera parte en dos períodos; las internas "porque" (= ὅτι = *quia*) expresan la conexión de los miembros dentro de cada período.

Precisemos algo más la diferencia esencial entre *enim* y *quia*. *Enim*, simple conjunción coordinativa, partícula de enlace causal entre dos proposiciones igualmente principales o de igual categoría, expresa la *razón explicativa de una afirmación*. El enlace causal por ella significado podría expresarse de esta manera: "Es verdad lo que he dicho, como se ve por lo que voy a decir". Lo que conecta, por tanto, no son tanto las realidades objetivas directamente cuanto la verdad de las afirmaciones. Y esto quiere significarse cuando se dice que *enim* expresa causalidad lógica. *Quia*, por el contrario, es verdadero adverbio subordinativo, expresión de la causalidad objetiva existente entre dos realidades. Este enlace de causalidad podría expresarse diciendo: "Tal cosa es lo que es, o tal hecho existe, por tal o cual motivo". Y esto es lo que significa cuando se dice que *quia* expresa causalidad real.

A la luz de estas partículas podrá apreciarse el desenvolvimiento lógico de toda la primera parte; es decir, el sentido y la conexión de los dos períodos en que la divide la partícula *enim*. Ayudará este resumen esquemático:

Engrandece mi alma al Señor,
  porque puso sus ojos en la bajeza de su esclava.
Pues me llamarán dichosa todas las generaciones,
  porque hizo en mí favor grandes cosas el Poderoso...

En el primer período María engrandece a Dios, porque Dios puso en ella sus ojos. En el segundo todas las generaciones llamarán dichosa a María, porque Dios hizo en su favor grandes cosas. Y esta felicitación universal, efecto de las grandes cosas hechas en su favor, es la razón que se aduce para probar la afirmación precedente.

Como se ve, entre los dos períodos existe triple paralelismo: 1), paralelismo en la estructura, así gramatical como lógica; 2), paralelismo entre los dos actos de *engrandecer* y *llamar dichosa*, expresados en las proposiciones principales; 3), paralelismo entre los motivos de estos actos: *poner los ojos* y *hacer en su favor* grandes cosas. Dentro de este orden maravilloso es digna de notarse una exquisita delicadeza del Corazón de María. Todas las generaciones llamarán dichosa a María por las grandes cosas hechas por Dios en su favor: María, como apartando la vista de esas grandezas, engrandece a Dios por la dignación en haber mirado la bajeza de su esclava. Otra delicadeza, índice de su humildad, es la diferencia de los verbos *engrandecer* y *llamar dichosa*. El engrandecimiento, la glorificación, los reserva María para Dios: ella recogerá humildemente, ni la glorificación de todas las generaciones, sino simplemente sus parabienes.

Si se examina el relieve que en el Cántico adquieren los actos y sus motivos, en la expresión gramatical o verbal se destacan los actos "engrandece" y "llamarán dichosa", expresados en las proposiciones principales; mas, por otra parte, siendo estos actos efectos o resultados de los motivos que los originan, en el fondo o en la realidad preponderan los motivos "puso sus ojos" e "hizo en mi favor grandes cosas": de orden afectivo el primero, efectivo el segundo. Y como entre estos dos motivos el segundo es la razón con que se evidencia la verdad del primero, de ahí que la base y sostén de toda la primera parte sea el segundo motivo. Y de ahí también la necesidad de conocer exactamente el alcance de este motivo: cuáles sean las grandes cosas que Dios hizo en favor de María, en las cuales ve ella el motivo de los parabienes universales y la muestra de la divina benevolencia para con ella, que en ella despierta sentimientos de glorificación divina y de regocijo. De modo que si consideramos la génesis y desenvolvimiento de la primera parte del Cántico resulta que la raíz o célula germinal es la contemplación de las grandes cosas que Dios hizo en favor de María; en estas grandes cosas vió María la dignación con que Dios puso en ella sus ojos: dignación inmerecida, que provoca en su Corazón sentimientos de alabanza y de júbilo, no menos que de profunda humildad; y estas mismas grandes cosas, reveladas a los hombres, son objeto de

universales parabienes. Tal parece ser, en el fondo, el sentido exacto de esta primera parte.

Pero en el esquema reducido, antes propuesto, queda impreciso el sujeto o agente de las grandes cosas: que es el Poderoso, el "Santo", el eternamente Misericordioso. Estos tres atributos de la divinidad: el poder, la santidad y la misericordia, por una parte, encarecen o subrayan la grandeza de las grandes cosas hechas a favor de María por Dios, que despliega todo su poder, hace ostentación de su santidad y derrama su misericordia; y por otra parte, preparan la segunda parte del Cántico, como pronto veremos.

SEGUNDA PARTE. — La segunda parte se divide también marcadamente en dos períodos: en el primero se habla generalmente del proceder Dios con los soberbios, con los potentados y los humildes, con los hambrientos y los ricos; en el segundo se habla concretamente de Israel. La estrecha trabazón y coherencia lógica que hemos hallado en la primera parte nos autoriza para buscarla también en esta segunda. Ahora bien, en el segundo período se habla de la realización inicial de la Promesa mesiánica. Luego mesiánica ha de ser igualmente la interpretación del primer período: lo cual se demuestra también por otros motivos.

Se ha discutido si los pretéritos (aoristos en griego) "hizo", "desbarató", "derrocó", "enalteció", "hinchió", "despidió" son históricos (o pretéritos), proféticos (o futuros), gnómicos (o habituales), o bien presentes (o actuales). Todo tiene su parte de verdad. Prepondera, sin duda, el sentido de presente, pero como efecto de un acto inicial ya realizado, y como principio de una realidad futura, y conforme a la ley habitual de la divina providencia. Estos pretéritos, paralelos al precedente "hizo" (v. 49) y al siguiente "tomó" (v. 54), han de tener, como éstos, el sentido de realización iniciada.

Que sea mesiánico el sentido de este primer período, además del paralelismo con el segundo, claramente mesiánico, lo demuestran dos indicios manifiestos. Primero: la reminiscencia de los pasajes del Antiguo Testamento, más o menos claramente aludidos, en que se presenta el mesianismo bajo este aspecto (Cfr. LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc.*, I, 52-53). Segundo: la afinidad de estas expresiones con las Bienaventuranzas, que son no

siánicas. Una vez asegurado el mesianismo de este período, conviene señalar dos caracteres importantísimos de su concepción mesiánica; a saber, su universalidad, no ceñida a sólo Israel, y su significación providencialista. Con esto María en su Cántico sobrepasa la concepción estrecha de los judíos contemporáneos, ensanchando el alcance o los límites del mesianismo y elevándolo al plano divino.

No es menos significativo y característico el mesianismo del segundo período. Mas antes es menester precisar el valor de cada uno de los cuatro incisos que lo componen. En el primero, gramaticalmente el principal, la versión perifrástica "tomó bajo su amparo" (ἀντελάβετο) podría sustituirse por "vino en auxilio", o simplemente por "auxilió", "amparó". En el segundo, el verbo "acordarse" no significa un recuerdo mental, de orden puramente intencionado, sino un recuerdo práctico o efectivo, y equivale a "realizar" o "cumplir" (Cfr. ZORELL, *N. T. Lex. graec.*, s. v., 1, b). El sentido, por tanto, es: Dios auxilió a Israel, para cumplir su promesa. El olvido de este sentido ha sido causa de que la finalidad se trocase en pura consecuencia o que el infinitivo se sustituyese por el participio ("recordatus"). El término u objeto del verbo "acordarse" no es puramente "la misericordia", sino "la misericordia, como lo había anunciado..."; es decir, la misericordia y la fidelidad: los dos grandes atributos divinos, tantas veces mencionados y enaltecidos en los Salmos. El tercer inciso, por tanto, no es un simple paréntesis, sino un determinante de la misericordia y objeto del verbo "acordarse". En conformidad con el sentido práctico de "acordarse", el verbo "había anunciado" tiene también sentido efectivo y equivale, como generalmente se reconoce, a "había prometido". La Promesa, pues, efecto de la misericordia, se presenta como el elemento preponderante y esencial del Antiguo Testamento. En el cuarto inciso, "Abrahán" no es aposición a "nuestros padres", sino el término de la expresión "acordarse de la misericordia". Tres razones lo demuestran evidentemente. Primera: en el original, lo mismo que en la versión latina ("ad patres nostros"), "nuestros padres" es un acusativo, complemento indirecto del verbo "había anunciado", mientras que "Abrahán" es un dativo. Segunda: el anuncio de la promesa se hizo a solos "nuestros padres"; en cambio, el cumpli-

miento de la promesa recae en los hijos no menos que en los padres, o sea, en "Abrahán y su linaje". Tercera: "su linaje", que comprende también, y aun directa y principalmente, al Israel actual, se contradistingue de "nuestros padres". La expresión final "para siempre" se refiere no a "su linaje", principalmente a lo menos, sino a todo lo que precede, y especialmente a los dos verbos "acordarse" y "había anunciado", para significar que la economía mesiánica es eterna y definitiva.

Tal es el sentido de toda la segunda parte: Dios, en cumplimiento de su promesa, ha iniciado la obra de la salud mesiánica. Así entendida esta segunda parte, ¿qué conexión lógica tiene con la primera?

CONEXION LOGICA DE LAS DOS PARTES.—Lo dicho hasta aquí nos autorizaría para sacar la conclusión y determinar la conexión lógica de las dos partes. En efecto, tanto en la primera como en la segunda hemos hallado estrechísima conexión y unidad. La misma conexión y unidad debe hallarse, por tanto, en su mutua relación. Si, pues, la primera parte se sintetiza en la expresión "hizo en mi favor grandes cosas" y la segunda en la realización de la promesa mesiánica, es lógico concluir que las "grandes cosas" no son otra cosa que la salud mesiánica, y que ésta, por consiguiente, se ha hecho, de alguna manera, "a favor" de María. Pero la enorme gravedad e importancia de esta conclusión, en la cual estriba toda la interpretación teológica del Cántico, reclama un examen más detenido, que dé base sólida para las consecuencias teológicas que de ella se deriven.

Por de pronto, llama la atención la semejanza y casi identidad de las dos expresiones, lógicamente contiguas, "*hizo* en mi favor grandes cosas el *Poderoso*" e "*hizo* ostentación de *poder* con su brazo". Entrambas se inician con el mismo verbo "hizo" (ἐποίησεν) y entrambas mencionan el "poder" de Dios. Luego una misma deberá ser de alguna manera la "ostentación de poder" (literalmente, la "potencia" = κράτος), que inicia la segunda parte, y la desplegada en las "grandes cosas" hechas a favor de María. Aumenta y corrobora esta impresión el énfasis de ambas expresiones: la primera, pensamiento fundamental o idea madre y síntesis de toda la primera parte; la segunda, iniciación de la segunda. Sube de punto esta impresión, si se repara en la ausen-

cia de toda partícula, coordinativa o subordinativa, en la frase inicial "hizo ostentación...", como para indicar que no es motivo o consecuencia de la primera, ni expresión de una acción paralela y distinta, sino simple reiteración de la primera.

Podemos precisar más todavía.

Hemos notado anteriormente que el sujeto o agente que "hizo grandes cosas" es Dios en cuanto Poderoso, "Santo" y misericordioso, y que la mención de estos tres atributos divinos era como la transición de la primera parte a la segunda. Ahora podemos decir algo más: que estos tres atributos son como el germen de toda la segunda parte. Esta, en efecto, comienza con la "ostentación del poder" divino, termina con el recuerdo de la "misericordia", y, entre una y otra, presenta la santidad; es decir, la rectitud y justicia que *sanciona* el mal y el bien, desbaratando a los soberbios, derrocando a los potentados y enalteciendo a los humildes, colmando de bienes a los hambrientos y despidiendo con las manos vacías a los ricos. Unos mismos son, por tanto, los atributos que despliega Dios en las "grandes cosas" que hizo a favor de María y en la realización de la obra mesiánica. Luego aquellas "grandes cosas" y esta salud mesiánica son efectivamente una misma realidad.

El conjunto de todas estas consideraciones deja en el ánimo la convicción de la verdad de esta identificación. Y nadie dudaría de ella si las consecuencias no fueran tan graves. Pero si las premisas o principios son verdaderos y ciertos, la lógica exige que no se recusen las consecuencias, cualesquiera que ellas sean.

Veamos, pues, cuáles son estas consecuencias que se derivan de la estructura del Cántico.

II. INTERPRETACION TEOLOGICA

El problema básico, de cuya solución depende la interpretación teológica del Cántico, es el sentido del dativo *mihi* (μοι), que hemos traducido "en mi favor".

Por de pronto, este dativo no puede traducirse "en mí" ("en moi", "an mir"...), como muchas veces se traduce, violentando el sentido fundamental del *dativus commodi*, sino más bien *me*, a

mí, en mí, en mi favor, en beneficio mío, o de parecida manera. Esto supuesto, que es innegable, lo que conviene hacer es determinar en qué sentido razonable la obra de la salud mesiánica puede decirse hecha para María o en favor de María.

Ante todo, hay que descartar algunos sentidos evidentemente inaceptables.

Las "grandes cosas" hechas a favor de María no son exclusiva ni principalmente la divina maternidad, considerada como beneficio personal, mucho menos considerada como gloriosa para sí. La divina maternidad, si bien se presupone evidentemente, pero ni se menciona explícitamente ni es objeto de alusiones determinadas. Y en la gloria de la maternidad divina no pensaba ciertamente la que a sus ojos no es sino "esclava", y nunca pierde de vista su propia bajeza.

María se consideraba ciertamente como beneficiaria de la salud mesiánica. Humildemente lo reconoce cuando se regocija *en Dios su Salvador*. Pero no era tan ciega o soberbia que pensase que ella sola era la favorecida con la salud de Dios; ni tan interesada, que, atenta exclusivamente a su propio beneficio, se olvidase de los demás. Fuera de aquella fugaz expresión de su propia salud, no habla sino de la salud universal y de la salud de Israel. Aquellas expresiones: "enalteció a los humildes", "hinchió de bienes a los hambrientos", "tomó bajo su amparo a Israel", "a favor de Abrahán y su linaje" muestran bien a las claras la amplitud de miras con que María consideraba la salud mesiánica.

Podría tal vez pensarse que María, por la inefable bondad y caridad de su Corazón, considerase como propio o hecho a sí el beneficio hecho a los demás: algo así como la mujer Cananea pedía para sí la salud que de hecho había de concederse a su hija. Pero de esta bondad y caridad, si bien se presupone, no se habla ni en el Cántico ni en el antecedente relato de la anunciación. No puede, por tanto, interpretarse de esta manera el *dativus commodi*.

La afinidad de las dos frases "fecit mihi" y "fiat mihi" nos dará la clave para la solución del problema. El "fecit mihi", con el énfasis que tiene, es evidentemente un eco del "fiat mihi", con

que la Virgen expresó su asentimiento al mensaje divino. Ahora bien, "fiat mihi" (γένοιτό μοι), como verdadero optativo o desiderativo, es la expresión de un deseo, que, por las circunstancias en que se formula, equivale a una oración y súplica. Y este deseo no nació entonces en el Corazón de María ni lo formulaban entonces sus labios por primera vez. Era el deseo y la súplica de todos los piadosos israelitas: deseo y súplica provocados por la promesa hecha por Dios a los patriarcas Con esto queda suficientemente claro el sentido de "fecit mihi": Dios, accediendo a mis deseos y otorgando mis súplicas, ha obrado la salud prometida. Con esto se atribuye cierto influjo o eficacia de los deseos y oraciones de María en orden a la realización de la salud mesiánica. Lo que Dios ha hecho en beneficio de todos lo ha hecho a favor de María, porque ha cumplido sus ardientes deseos, o porque estos deseos y oraciones han determinado definitivamente a Dios a cumplir lo que había prometido.

Pero esta interpretación del dativo "mihi" no agota todo su sentido. Según la tradición patrística, recogida por Santo Tomás y refrendada por León XIII, María pronunció el "fiat mihi" en representación de todo Israel y aun de toda la humanidad. Pero sin acudir a la tradición. en el mismo Cántico hallamos suficientemente expresado este carácter representativo del asentimiento virginal. ¿A quién, en efecto, hace Dios la promesa y el anuncio de la salud mesiánica? "A nuestros Padres", dice María. ¿Y a favor de quiénes quiere ahora Dios "acordarse de la misericordia"? "A favor de Abrahán y su linaje", añade María. Sin embargo, Dios, al concertar con Israel el modo concreto de cumplir la Promesa, al entablar, en frase de los Santos Padres, negociaciones sobre su realización, se dirige únicamente a María. Luego si en estas negociaciones no queremos ver un contrasentido hay que reconocer que María interviene en representación de Israel. Y si interviene como representante de Israel, al decir "fiat mihi", el dativo "mihi" se refiere a María, como representante de Israel, y a todo Israel, representado en María: y adquiere la plena significación de *dativus commodi*. Y como "fecit mihi" es un eco del "fiat mihi", concluimos que también en el Cántico el dativo reviste la misma significación y que las "grandes cosas" hechas a favor de María son la realización de la salud mesiánica, obra-

da en beneficio de María y de todo Israel, en ella representado.

Saquemos ahora las conclusiones de esta interpretación del "fecit mihi".

Primera conclusión, negativa. El agente de estas "grandes cosas", es decir, de la salud mesiánica, de la obra de la redención humana, es Dios: María es sólo término de esta acción divina, hecha en favor suyo. Por este lado, por lo tanto, no se descubre ninguna cooperación de María, ninguna corredención. No insistiremos en el influjo que en la realización de estas "grandes cosas" pudieron ejercer los deseos y las súplicas de María; pues semejante influjo no parece decisivo, en cuanto a la sustancia, ni es tampoco exclusivo de María. Ni necesitamos insistir en él.

Pero, bajo otro aspecto, el Cántico, y particularmente el "fecit mihi", contribuye eficazmente a poner de relieve la índole corredentiva del asentimiento virginal. Si "fiat mihi" sirve para determinar exegéticamente el sentido de "fecit mihi", inversamente "fecit mihi" sirve para corroborar extraordinariamente el valor dialéctico de "fiat mihi" en orden a probar la corredención Mariana.

Todo el valor dialéctico de "fiat mihi", como argumento de la corredención, estriba en dos puntos capitales: 1), en que el *objeto* del consentimiento es no solamente la divina maternidad, sino también la obra de la salud humana; 2), en que el *acto* del consentimiento es eficaz y decisivo en orden a la ejecución de los consejos divinos referentes a esta salud. Ahora bien, tanto lo uno como lo otro recibe del Cántico gran luz y confirmación.

El tema fundamental, y aun el argumento único del Cántico, es el mesianismo. ¡Y qué visión tan profunda, tan amplia, tan divina, muestra María de la obra mesiánica! ¡Y qué preponderancia de la salud universal sobre las ventajas personales. En el mesianismo contempla María los atributos de la divinidad y la gran ley de su eterna providencia, y señaladamente fija su mirada en la Promesa y en su cumplimiento, que es la esencia misma de la Antigua Alianza y de la Nueva. ¡Y qué cantos de alabanza y qué transportes de júbilo los que esta contemplación hace brotar de su alma y de su espíritu! Ni es para olvidar el vasto conocimiento de las divinas Escrituras que María descubre en su Cántico, que, como frecuentemente se ha notado, es todo él como

un tejido de textos bíblicos, tanto más perfectamente conocidos cuanto más fundidos, al calor de la inspiración, en un poema homogéneo y personal. Este doble conocimiento de los consejos de Dios y de las Escrituras sagradas es un foco de luz potentísima, que ilumina el acto trascendental del asentimiento y nos revela todo lo que María contemplaba y pretendía cuando pronunció el "fiat mihi". La mesianidad del mensaje divino, ya bastante clara en las palabras del ángel, adquiere nueva luz y nuevo relieve con la mesianidad del Cántico.

También la eficacia del consentimiento queda corroborada con el Cántico. Al "fiat mihi" responde el "fecit mihi": el "fiat" se convierte en "fecit"; el deseo de la salud determina el hecho de la salud, el acto de la voluntad pasa a ser una realidad. Dios, el Poderoso, Santo y Misericordioso, inició su obra mesiánica, "fecit", cuando María dijo y porque María dijo "fiat". Fué, por tanto, eficaz y decisivo el consentimiento de María. Y acrecienta el valor y significación de esta eficacia el carácter representativo, de que estaba revestida María, al pronunciar su humilde consentimiento: carácter representativo, que ,como hemos probado, se descubre en el Cántico, aun independientemente de la tradición.

En conclusión, el Cántico de María, si solo no bastaría para demostrar la Corredención Mariana, es, con todo, un coeficiente poderoso y decisivo de la demostración basada en el consentimiento virginal. Y en esto estriba su importancia mariológica.

CONCLUSION

En el Cántico la divina maternidad parece quedar como eclipsada por sus propios fulgores soteriológicos. Mas no hay que dejar deslumbrarse por estos fulgores. Si es una ceguedad mental no percibir estos fulgores, no menor ceguedad sería desconocer el foco de donde irradian, que no es otro que la divina maternidad. No hay que olvidar el origen psicológico del Cántico ni la asombrosa humildad de la Madre de Dios. El Cántico es una reacción o una respuesta de su humilde agradecimiento a los parabienes y bendiciones de Isabel: como estos parabienes son a su vez un eco de las palabras del ángel. ¿Qué dijo Isabel? "Ben-

dito sea el fruto de tu vientre. ¿Y de dónde a mí, que venga a mí la Madre de mi Señor?" Y el ángel había dicho antes: "He aquí que concebirás en tu seno y darás a luz un Hijo". Y a la discreta pregunta de María sobre el modo de la maternidad agrega el ángel: "El Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te cobijará con su sombra: por lo cual también lo que [de ti] nacerá, Santo será llamado, Hijo de Dios". Al fin, la divina maternidad es la razón formal de la intervención de María en la economía de la salud humana. Pero María, humilde de Corazón, más que en la gloria soberana de la divina maternidad ponía sus ojos y sus complacencias en los frutos de salud que de ella habían de brotar. Es constituída Madre de Dios: y ella se considera como humilde esclava suya, puesta a su servicio para la realización de sus designios misericordiosos.

No despojemos, pues, la divina maternidad de su aureola soteriológica; pero esta aureola, irradiación gloriosa de la maternidad, lejos de ocultar el foco luminoso de donde irradia, ha de contribuir a su mayor visibilidad. Ni la maternidad divina debe reducirse a pura función fisiológica ni, viceversa, la función soteriológica debe oscurecer, sustituir o suplantar la gloria de la divina maternidad. Ni la raíz despojada de su flor ni la flor arrancada de la raíz. La maternidad es esencialmente soteriológica, como la función soteriológica es esencialmente maternal.

Así concebidas y así armonizadas y fundidas la función maternal y la función soteriológica, adquiere nueva luz y nuevo relieve el sentido de la frase central del Cántico "fecit mihi". En favor de María se hicieron "grandes cosas", porque estas "grandes cosas", los bienes de la salud mesiánica, radicaban en la ordenación y función esencialmente soteriológica de la divina maternidad. Y la gloria de la divina maternidad fué toda para bien y para dicha de la Madre de Dios. Con razón pudo exclamar María: "Hizo en mi favor grandes cosas el Poderoso, el "Santo", el eternamente Misericordioso", porque "poniendo sus ojos en la bajeza de su esclava", me favoreció con la gracia de la divina maternidad, que es el germen y la inauguración de la salud mesiánica y de la redención humana.

JOSÉ M. BOVER, S. I.

Facultad Teológica de Sarriá (Barcelona).

A propósito del centenario natal del P. URRABURU

EL RELIGIOSO Y EL FILOSOFO

I

ANGEL DE MENTE Y CORAZON

No hace muchos meses (*) recurrió en este mismo año (día 23 del mes de mayo) el centenario natal de aquel jesuíta dos veces insigne, por santidad y por ciencia, que se llamó Juan José de Urráburu (1). Los pocos que aún restamos de quienes le conocieron y disfrutaron por superior y maestro no tendríamos perdón de Dios nuestro Señor si alguno de nosotros, dentro del año, no

(*) El presente artículo, dedicado a conmemorar el Centenario de uno de los filósofos escolásticos más notables del siglo XIX, debía haberse publicado en nuestro número de octubre del pasado año. Ya que por involuntario retraso no pudo ver entonces la luz pública, nos apresuramos ahora a presentarlo a nuestros lectores, en la seguridad de que recibirán con gusto este homenaje tributado a aquel gran filósofo que hizo reverdecer los lauros de la antigua Escolástica y con su monumental obra (*Institutiones philosophicae*, ocho gruesos volúmenes, Valladolid, 1890-1900) puso muy alto el nombre de España en el extranjero.—Nota de la *Dirección*.

(1) La Fe de Bautismo que tenemos presente, expedida por el párroco de Ceánuri (Vizcaya) D. Juan Severiano de Ibarreche, el día 23 de mayo de 1844, dice haber nacido el niño Juan José Santiago a las doce y cuarto de la noche precedente, dentro, pues, del día mismo de su bautismo. Fueron sus padres D. Telesforo Ramón de Urráburu, natural de Villaro, y doña María Jesús Jorja de Inchaurbe, natural del mismo Ceánuri.

conmemorase dulcemente su memoria. ¡Tan prendados nos dejaron a todos su elevada sabiduría terrena y la más encumbrada sabiduría del cielo, que fué su angélica santidad! Llenar, pues, ese vacío de conmemoración, cumplir ese deber sagrado por nuestra parte, eso es lo que pretenden estos renglones.

Visitábamos un día nosotros el pueblo de Ceanuri, perla de aquella bendita corona de pueblos de aquel relicario vizcaíno que se llama el Valle de Arratia. Hace de esto muchos años. Y alguien que había conocido casi de niño al P. Juan José nos le pintaba ya entonces (tal fué su expresión) "como un verdadero ángel en carne humana". Pasados algunos lustros, cuando ya el Padre había coronado su obra capital de toda la Filosofía y sus venerables sienes aparecían también coronadas de nieve blanquísima, otro padre muy docto y que penetraba bien el espíritu personal del autor a través de sus libros, condensó así su juicio sobre Urráburu, escritor: "Esta es obra de una mente verdaderamente angélica y de un corazón angélico"...

El acendrado espíritu religioso que heredó de su país y de su gente le impuso y grabó profundamente aquella ley suave, pero recta, justa y benéfica de la santa religión, "cumpliendo la cual—como dice Balmes—nos asemejamos a los ángeles, nos acercamos a la belleza ideal que para la humanidad puede excogitar la más elevada poesía" (2). Luego después, internado en lo más profundo de las ciencias humanas y divinas, y basado en los grandes principios que no pueden negarse ni en religión ni en filosofía, so pena de degradar la naturaleza, encontró en las regiones metafísicas puros espacios donde extender las alas de su ingenio, sintiéndose atraído a la suma verdad y belleza como a un inmenso foco de vida y de luz.

Tal fué el puro dualismo en que se movió el espíritu de nuestro Padre Urráburu. Tal el doble desarrollo de su vida de formación y de estudios, de santidad progresiva y de magistrales especulaciones. Vayan, pues, por delante unas pocas palabras sobre la primera fase angelical de ese selecto espíritu: la de su formación integral, tanto seglar como religiosa.

(2) *El Criterio (Obras completas*, Barcelona, XV, 1925), p. 258.

II

FORMACION DE SU DOBLE ESPIRITU

No le cupo a su padre carnal la dicha de modelarlo, pues falleció cuando el niño Juan José sólo contaba un año de edad. Pero allí estaba la cristianísima madre para mirar por su angelito y pugnar porque sacase un trasunto de sus propias virtudes: ella, que, según tradición del pueblo, se comportaba cual otro Rafael con los pobres y viandantes, sirviéndoles de guías hasta conducirlos seguros al hogar y presencia del común Padre que está en los cielos. Así salió de caritativo el ángel de la casa. Y así se comportaba ya desde su niñez, "cautivando a todos —como escribía su párroco—con sus buenos modales naturales y cariñosos y hasta con su voz de ángel, que ejercitaba en el templo" (3). Y para que se vea cómo influían ya estos sus instintos angelicales en la doble educación de sus ideas y sentimientos, baste señalar que esa misma afición y tendencia a ser el guía y custodio de los pobrecitos la trasladó consigo al pueblo de Arrazua, cuando fué a cursar con un dómine los estudios de latín; y mucho más a la ciudad de Vitoria, cuando en 1859 ingresó en su Seminario para cursar Filosofía (4). Las Conferencias de San Vicente le contaban allí por asiduo visitador.

Atendiendo a los latidos de su piadoso corazón y a los impulsos de su espíritu, que le hablaban de Ignacio y su obra, no paró hasta remontarse y volar a poner su nido en la Santa Casa de Loyola. Era esto el día 3 de mayo de 1860, y contaba justamente a la sazón los dieciséis de su edad.

Sintetizando en una expresión toda la vida del Hermano Juan José Urráburu en el Noviciado, recordemos el apelativo que solían aplicarle todos sus connovicios, según testimonio de uno de ellos: "Era común entre ellos—escribía ese connovicio—, durante los años de su probación, llamarle *otro Berchmans*, por

(3) Así se lo comunicó el párroco Antiguo de Ceánuri, D. Juan Bartolomé de Alcibar, al noble caballero salmantino D. Mariano Arenillas, ya difunto, quien preparaba unas notas biográficas sobre su amado P. Urráburu.

(4) Véase el artículo biográfico que publicó el P. Antonio Pérez Goyena en *La Semana Católica* de Salamanca, el día 8 de diciembre de 1902

una muy natural modestia y compostura que reflejaba su pureza interna y su unión con Dios. Y nos admiraban tanto más—añade el mismo testigo—este su dulce continente y manera, cuando sabíamos todos muy bien que aquel angelito estaba de suyo dotado de genio muy vivo y de energías nada comunes".

Alcanzó de rector en el Noviciado de Loyola al P. Leonardo Olano, que murió pronto, siéndolo de San Marcos, León. Por maestro de novicios, que mucho le apreciaba, tuvo al memorable padre Portes, el cual formó generaciones enteras de jesuítas en Loyola y luego en el destierro. Y contó entre sus connovicios más próximos a futuros célebres jesuítas, como Cadenas, insigne misionero; Federico Taura, no menos insigne meteorólogo; Baltasar Merino, naturalista distinguidísimo, y Baldomero Vidaurre, que formó en Filosofía a muchos y aventajados cursos.

Nuestro Urráburu, antes de cursar la Filosofía, que había de ser también su cátedra, estudió con ahinco en Loyola las letras humanas, poco después de hacer sus votos y ordenado ya de tonsura (4 de mayo de 1862) y de Ordenes menores (31 de julio siguiente). Mas aun entonces, si hemos de creer a su antiguo profesor el P. Juan José de la Torre, gran literato y pedagogo, no se ciñó tan sólo a la imitación sistematizada y somera de los clásicos. Libó de ellos la meliflua esencia, pero impregnada siempre de aspiraciones religiosas. Que profundizó bien, con pura intención y método, las reglas del arte clásico y la imitación de los modelos nos lo atestiguó un día el dicho Padre de la Torre, elogiándole mucho, entre otras cosas, por el acabado juicio que dió en examen público, allá por julio de 1863, acerca del poema épico *La Araucana*, de Ercilla; mientras su gran condiscípulo Pablo Villada disertaba sobre el *Bernardo*, y los renombrados José Vélez y Venancia Minteguiaga, sobre el poema épico en general (5).

Pasó a estudiar la Filosofía a León (1863-1866). Después, en Loyola, enseñó por varios años retórica a los jóvenes jesuítas (1866-1868). Y sacó, por cierto, discípulos muy aprovecha-

(5) En un baúl procedente de la residencia de *Dos Amigos*, en Madrid, bajo el nombre y pertenencia del P. Juan José de Latorre, había un curioso cuadernillo que decía: "Nota in auctores latinos a PP. Angelo Arcos, Josepho Piccirelli, et Josepho Giannuzzi, et a FF. Josephò Uriarte, *Joanne Urráburu* et Baldomero Vidaurre paratae". Signo evidente de la laboriosidad clásica del H.° Juan José.

dos; tales como el P. Luis Martín, General más tarde de la Compañía de Jesús. Este mismo año del 68 un decreto del Gobierno provisional suprimía de repente la Compañía de España, exceptuando el Colegio de Loyola. Pero a los pocos días la Junta revolucionaria de San Sebastián pidió y obtuvo la inclusión de aquel colegio, y Urráburu tuvo que desterrarse con sus juniores a Saint-Acheul, en Francia (provincia de Champagne). Allí también siguió informando en las Bellas Artes a hombres eminentes después en ellas, como lo fueron Julio Alarcón, Ricardo Rochel, Ricardo Cappa y Mario Laplana, todos los cuales han dejado pruebas de perenne vitalidad en el campo literario.

Cerradas aún las puertas españolas a esta juventud jesuítica, nuestro joven maestro Urráburu fué destinado por de pronto a Inglaterra (Colegio de St. Beunon), para principiar su Teología (1869-1871). Y sólo el bienio siguiente (1871-1873) fuéle permitido repatriarse y terminar brillantemente sus estudios teológicos en el gran Seminario de Salamanca. Traza divina fué que en aquel emporio de ciencia, en aquella insigne ciudad, restauradora un día de la Teología escolástica española, fuese a coronar y redondear su preparación teológica el que había de ser a no tardar un gran impulsor y como restaurador de la Filosofía católica en nuestra Patria. Júzguese de su notable aprovechamiento escolar en Salamanca por el dato siguiente. Durante el último curso de su carrera hubo un solemne acto de Teología, cuyo principal sustentante fué nuestro Urráburu. Y con tal acierto hubo de desempeñarse en aquella prueba, por una parte, que su preclaro profesor P. José Mendive aseveró que él mismo no hubiera sabido hacerlo tan diestramente. Y de otra parte, el doctor D. Enrique Almaraz, que se hallaba presente, futuro Obispo de Palencia, Cardenal de Sevilla y Primado de Toledo y España, quedó desde entonces prendado y muy amigo del humilde jesuíta, futuro maestro del Colegio Romano.

Vuelto a Francia, ya sacerdote, hizo en Larbey, de 1873 a 74, su tercera probación. Y como en ella se mostrase tan angelical de corazón como antes en sus estudios se había mostrado de entendimiento, plugo a los superiores que comenzase su carrera docente de ciencias mayores con los mismos jóvenes jesuítas el

que tantos discípulos había de dar después en Roma a la Iglesia universal.

III

EN EL MAS ALTO PROFESORADO

Los mismos superiores le encomendaron en Poyanne, todavía en el destierro, primero, las clases de Lógica y Metafísica (1874-1876), y luego, las de Teología dogmática (1876-1878). Dió tan buena cuenta de sí, que el Padre General se fijó en él y le destinó a "leer Filosofía" en la celebérrima Universidad Gregoriana de Roma. Son varias las cartas suyas que conservamos de esta época donde el buen Padre confesaba le cayó el destino "como una bomba, por lo impensado y comprometido" (6), y dice que "necesitaba se le encomendase tanto más cuanto que en las circunstancias en que le tocaba enseñar necesitaría mayor gracia de Dios y mayores ayudas de costa" (7).

Y es que llegaba a Roma precisamente cuando León XIII, exaltado apenas al solio pontificio, daba a conocer sus designios de restaurar los estudios según las doctrinas de Santo Tomás, cuando desde hacía treinta o cuarenta años (son palabras del mismo Urráburu) "eran ya pocos los que sostenían el honor de los antiguos y venían siendo acaloradas y clamorosas las disputas entre escolásticos y tomistas" (8). El General de la Compañía, P. Beckx, que desde 1863 se había ceñido a acallar las disputas escolares, decididamente ordenó que, en 1878, se enseñase el sistema escolástico, con exclusión del atomismo y dinamismo. Y luego, la Congregación vigésimotercera, en su decreto décimoquinto, declaró vigente la legislación antigua en esta y otras materias similares, entonces debatidas. ¿Cómo el joven profesor Urráburu, ángel de paz y de obediencia, que deseaba obedecer *corde pleno et animo volenti*, como él decía, no se había de inquietar barruntando la

(6) Carta al P. Ruiz de Velasco, 13 de octubre 1878.
(7) Id. a íd., 20 de octubre.
(8) *La mente de la Compañía acerca de las doctrinas escolásticas que se refieren a la constitución de los cuerpos.* (Plática priada a los IIII. Filósofos.)

cruzada que había de sostener en pro de la Filosofía cristiana contra tantos criterios falsos, engendradores de tantas aberraciones materialísticas?

Pero al sentarse, al fin, en su cátedra, fiel a la Iglesia de Dios y fiel a la Compañía, todo obstáculo para él quedó vencido.

Por la fidelidad a la Compañía, se constituyó como en ángel custodio de sus discípulos, velando por la pureza de sus doctrinas. "Fiaos de nuestra Madre—les decía—, que ella no pretende torturar nuestros entendimientos, sino precaverlos de todo peligro de error y mostrarles el camino más seguro para que salgan sabios cristianos" (9).

Por la fidelidad a la Iglesia, su Madre, y al Pontífice entonces reinante, que acababa de proclamar al glorioso Santo Tomás de Aquino patrono de todas las escuelas católicas, nuestro joven profesor tomó decididamente al Santo por especial abogado de sus tareas intelectuales. Y había además en su sér no sé qué simpatía personal de afinidad hacia quien él mismo no se cansaba de llamar "Angel siempre, no menos por la pureza de su alma y cuerpo que por su portentoso ingenio" (10).

De hecho, las prendas personales del Doctor Angélico y el mérito incomparable de sus obras le atraían lo bastante para enamorarse de él, aun sin recurrir a los testimonios dichos de las más altas autoridades de la Iglesia y de la Compañía. Y las dotes y cualidades que más admiraba en los escritos del Santo venían a ser como él mismo lo consignó: "la sutileza en el discurrir, el juicio y acierto en escoger las opiniones, la copia y erudición en tratar las cuestiones por todos sus aspectos, la profundidad en descender hasta el fondo mismo de ellas, la precisión de lenguaje, claridad de estilo, rigor y nervio en probar y modestia en refutar a los adversarios" (11). Cualidades eran éstas que es fama tendía él mismo a imitar en el estilo didáctico de sus clases, como luego lo intentó en sus escritos. Y esas

---

(9) Ibíd., p. 19.—Era tal su amor a la Compañía, que siempre traía en su boca expresiones como estas: "Todo cuanto a nuestra Santa Compañía atañe me llega muy al corazón". (Carta al P. Ruiz, de 6 de septiembre 1879.)

(10) *Pláticas sobre Santo Tomás dirigidas a los IIII. estudiantes de Oña* (1895), p. 2.

(11) Ibíd., p. 6.

mismas cualidades recomendó siempre, como supremo ideal, a sus oyentes y súbditos, mereciendo en su día por ello un expresivo elogio del General de la Compañía, P. Luis Martín (12).

A sus teólogos, cuando explicaba esta ciencia, les recomendaba mucho que no dejasen pasar ni una cuestión en clase sin estudiarla al mismo tiempo en el Santo, que para eso se les daba a todos un ejemplar de la *Suma Teológica*, a la cual deberían también acudir a buscar argumentos para sus círculos y disputas. A sus filósofos, durante casi todo su magisterio, les imbuía en la *Suma* filosófica, en los *Comentarios sobre el maestro de las Sentencias*, en las *Cuestiones disputadas*, en los opúsculos, en los comentarios sobre Aristóteles, etc. Y si por de pronto no estaban en condiciones de engolfarse en ese mar de ciencia, a lo menos les pedía que se acercasen a sus riberas, que evacuasen en el original las citas de sus textos y que en todo caso procurasen aficionarse a un Santo tan docto y tan amable.

No se crea, sin embargo, que el hijo amantísimo de la Compañía dejase, en muchos casos, de consultar "con preferencia y especial cariño" a nuestros grandes maestros los Suárez, Lugo, Belarmino, Valencia y otros insignes; porque "nada más enemigo de la ciencia y de la virtud—decía él—que esos exclusivismos raquíticos, toda vez que lo que es conforme a nuestro fin e Instituto se ha de tomar de donde quiera, y más si se nos está mandado" (13). A la verdad, si su apego sumo al Angélico pudo acarrearle algún sinsabor de parte de los seudocientíficos, no menos, sino más acrimonia, podrían poner acaso los que todo, aun lo no bien probado del Santo, quisiesen hacerlo pasar por el rasero algo arbitrario que ellos se forjasen. Nuestro catedrático gregoriano no podía autorizar con nombre tan augusto ciertas doctrinas, porque "sabido es que no enseñó el Santo todo lo que los hombres muchas veces le atribuyen, deseosos de honrar sus opiniones con el prestigio de tan indiscutible autoridad" (14). Ni podía tampoco admitir a carga cerrada lo que, sin más examen,

---

(12) Carta al P. Urráburu, rector de Oña, 29 junio, 1892.

(13) Su acendrado amor a estos grandes intérpretes de Santo Tomás era proverbial entre nosotros. De San Bellarmino, en particular, podemos decir que trabajó acérrimamente por preparar su beatificación.

(14) Pláticas citadas, p. 10.

parezca encontrarse en las obras del Santo. Quería estudiarle profundamente, pero estudiarle como aquellos grandes teólogos nuestros que explotaron bien las genuinas vetas de su doctrina y en ellas, a ser posible, se inspiraron; sólo en rarísimos casos dejaron de seguirle.

Con esa enérgica resolución, compatible con la discreta mansedumbre, bandeóse admirablemente el profesor Urráburu durante los nueve años de su cátedra romana de Filosofía (1878-1891). Sus afanes pedagógicos, y acaso en mucha parte el doloroso vencimiento de su espíritu, le acarrearon, ya en la primavera de 1880, una gravísima enfermedad, que le puso a las puertas de la muerte. Pero, por punto general, su paso por Roma fué más bien un paseo triunfal, donde no le faltaron ni las aclamaciones debidas a su inteligencia preclara ni los agasajos de amor que arrancaba su carácter angelical a propios y extraños.

IV

GOBERNANDO Y ESCRIBIENDO

No erraba nuestro biografiado cuando en su carta al General de la Compañía le confesaba deber a nuestro Señor una rara cualidad, y era que "se le hacía muy compatible el escribir libros y desempeñar otros cargos de obediencia" Los que en Oña le vimos tantas veces romper el hilo de su composición tan grave para atender a nuestras pequeñas cuitas no lo podemos dudar ni un momento. Pero ahí están sus gruesos volúmenes para testificar la admirable simultaneidad de autor y gobernante que ejercitó desde el año 1887, que fué nombrado rector de Valladolid, hasta el 1902, que dejó de ser rector de Salamanca, dos años justos antes de su muerte (1904).

Verdad es que—como escribe el sabio Padre José M.ª Ibero en preciosas apuntaciones de su mano que tenemos a la vista—"no buscaba él su gloria personal ni pretendió trazar nuevos sistemas o derroteros a la ciencia filosófica. Se contentaba con entresacar, cual abeja diligente que liba en las flores, entre el cúmulo de autores consultados, lo más escogido y selecto de la doctrina,

evitando toda rareza y excentricidad, no menos que el espíritu combativo y descontentadizo, que no deja en pie ninguna de las pruebas generalmente adoptadas" (15).

Con todo eso, ¡cuán enorme trabajo y cuánto mérito supone la *Introducción* que escribió en Valladolid durante su rectorado! Porque ella es "un resumen completo y un recorrido históricos de los autores y escuelas; todo por dar a conocer en el contraste de las doctrinas la raíz de los desvaríos, la necesidad de la argumentación seria y la superioridad sobresaliente del conjunto doctrinal escolástico, iluminado en las cuestiones más trascendentales con los seguros destellos de la revelación" (16). Y ese mismo discreto eclecticismo que no se ciñe con estrechez de espíritu a una escuela, siquiera coincida en las líneas fundamentales con el doctor Angélico, ¡qué ductilidad de ingenio, también angélico, supone, como si penetrase, cual esos puros espíritus, con simple intuición, las más acertadas soluciones!

Su *Lógica Menor* es extensa, porque (como recuerda el Padre Ibero) solía decir, y así los sentía vivamente, que los desvaríos de las filosofías modernas procedían en gran parte de no saber argumentar y, por ende, no distinguir entre el sofisma y la prueba.

También en la *Lógica Mayor*—hace notar el mismo—puso especial empeño en determinadas cuestiones muy de la época. Así, sobre el criterio de la verdad, pugnó por cortar de una vez la discusión de si la evidencia, criterio de verdad, es la objetiva o la subjetiva, admitiendo por tal la objetiva-subjetiva. Dió a la cuestión de los universales la importancia perenne que en todos tiempos tuvo. En la deducción de los principios supo dar el lugar que corresponde a la experiencia, la cual lustra los conceptos para su inteligencia, sin que por eso la adhesión del juicio se funde y apoye en la experiencia contingente y singular, sino en la unión necesaria e identidad real de los conceptos, ilustrada con luz propia (17).

Para la clasificación de las ciencias quería nuestro autor que se atendiese al distinto grado de abstracción de ellas, porque tal norma, al par que guía para distinguir unas de otras, previene

(15) *La Filosofía del P. Urráburu,* manuscrito en nuestro poder.
(16) Ibíd.
(17) Ibíd.

discusiones que radican en incomprensiones mutuas, olvidando la diversidad de campos y planos en que se mueven las ciencias diversas. Un buen cosmólogo, por ejemplo, que atiende a la realidad cósmica no admite sino tres dimensiones en los cuerpos existentes; pero deja vagar al matemático por sus mundos ideales y por espacios de indefinido número de dimensiones (18).

Cuando apareció la *Ontología*, publicada también en su rectorado de Valladolid (1891), escribióle al punto el competentísimo Padre Pablo Villada, que, a su juicio, "no desdecía de la Lógica, antes la aventajaba en su género". Asimismo, el notable filósofo italiano Schiffini y el francés Delmás le colmaron de elogios. Lo mismo el insigne español, doctor Peña, de Burgos. Y en general los suaristas se congratularon de ver tan admirablemente compendiada la genial y magistral Metafísica del Doctor Eximio, sobre todo en el tratado *De Causis*. Uno y otro, bien se ve, llevan en sus metafísicas la mira de informar e imponer a los que han de cursar los estudios teológicos, a fin de que penetren más fácil y sólidamente las doctrinas teológico-escolásticas. En sus tratados, por ejemplo, *De Relatione*, y más todavía en el de *Actione et Passione*, se hallan como en semilla las soluciones de grandes problemas teológicos, y aun de cuestiones hondas que se tratan en Cosmología, Psicología y Teodicea. De ahí la importancia que a tales tratados concede nuestro filósofo, llamando a juicio en cada caso las sentencias de los autores modernos no escolásticos.

Siendo ya rector del Colegio Máximo de Oña terminó y publicó el P. Urráburu la *Cosmología*, tercer volumen de su magna obra. Allí, en aquel emporio del magisterio escolástico, nos asombró a todos por su facilidad de pluma, por la suma caridad con que interrumpía su escrito colgando la pluma en la oreja para escucharnos, y por aquel angélico fervor con que asistía al altar, implorando sin duda blanca luz del cielo para sus encubraciones cosmológicas y psicológicas.

Con razón nota el P. Ibero en sus "apuntaciones" que, mientras nosotros estudiábamos laboriosamente las categorías de Aris-

(18) Recuerda oportunamente el autor de las *Apuntaciones* que usó con mucha maestría tal modo de clasificar las diversas ramas de las matemáticas el malogrado sabio P. Pulgar, principalmente en su *Introducción a la Filosofía de las Ciencias Físico-Químicas* (Lieja, 1934-1935).

tóteles, él con soberana maestría seguía el orden de las mismas en su tratado cosmológico, "abarcando con plena visión todo ese campo científico del Cosmos que hoy indebidamente se suele reducir a unas cuantas cuestiones por regla general secundarias" (19), mientras a nosotros nos exhortaba a sostener las posiciones tradicionales de la filosofía escolástica, siempre que no las derriben como falsas los hechos comprobados de la experiencia; él "se esforzaba en armonizar con las ciencias físicas y químicas de su tiempo las tesis generales de la composición esencial de los cuerpos y las realidades accidentales de la cuantidad y cualidades" (20).

Señaladamente, cuando se propuso escribir la *Psicología*, mérito principal de Urráburu, a la cual dedicó tres grandes volúmenes, es notable los libros que leyó de Historia Natural y Fisiología (21). Alguien ha visto ya cierto influjo de los psicólogos modernos en el método general seguido por nuestra filósofo, que no discute primero, como suelen los escolásticos, la sustancia del alma y después las operaciones, sino al contrario (22). Pero es escrúpulo de poco monta, dado que los escolásticos siempre proclamaron también que a las sustancias hay que descubrirlas a través de sus operaciones. Y singularmente, en el estudio mismo de la sustancialidad del alma humana, continuamente utilizaban las potencias y los actos; sin que por eso haya dificultad en discurrir, ante todo, sobre la existencia, espiritualidad, etc., de nuestra alma, ciertamente por medio de sus fenómenos y manifestaciones que asoman a la conciencia.

Véase cuán felizmente desde el principio trata Urráburu del principio vital. Y más aún, cuán bizarramente defiende la unidad

---

(19) Algún reparo se le ha puesto al empeño que muestra en rechazar, tratando de la acción creativa el *modo* de dependencia de nuestro Suárez, como si ese modo fuera una entidad estática, y no una relación dinámica que arranca de Dios y termina en la criatura.

(20) La teoría cinética, tan en boga entre los físicos de entonces, y considerada ya insuficiente en la física moderna, fué justamente rechazara por él en las exageraciones que contiene. José Ibero *La Filosofía del P. Urráburu* (Apunt. ms.).

(21) Poseemos la lista de los autores nacionales y extranjeros que procuraba consultar, y es abundantísima y escogida en todos los ramos de las ciencias naturales.

(22) Cfr. Antonio Nadal: *La Psicología del P. Urráburu* en *Razón y Fe*, t. 14, p. 317 (1906).

sustancial del organismo viviente contra la hipótesis colonista y polizoista, deficientemente impugnada por algunos neoescolásticos.

Ni es necesario descender a pormenorizar cada una de las teorías psicológicas que integran estos tres voluminosos libros. Baste recordar de pasada (siguiendo al mencionado catedrático oñense en sus breves notas) algunos puntos de no escasa importancia magistralmente tratados por el maestro. Tal son, por ejemplo, la tesis del transformismo en biología, cuyos fundamentos impugna, aun en el terreno *a posteriori*, con todo conocimiento de los datos y observaciones allegados hasta la hora (23); la tesis de la sensación como función del compuesto, posición anticartesiana hoy muy adoptada por los psicólogos escolásticos (24); sus estudios sobre la espiritualidad del entendimiento y sobre el origen de las ideas; su examen de los sistemas erróneos, principalmente el ontologismo y tradicionalismo, y muy en especial los idealismos de Gioberti y de Rosmini (25); y finalmente, hasta su estudio sobre el hipnotismo y sobre los fenomenos de sugestión, con ser así que de entonces acá, por el progreso de la psicología experimental y de las ciencias de observación, habría tal vez de modificar en algo sus soluciones.

Los dos volúmenes de la Teodicea (1899-1900) preparóles el Padre Urráburu siendo rector del Seminario Central Salmantino. Y para ello le ayudaría seguramente el corregir y completar sus explicaciones mismas de la Gregoriana, basadas en buena parte en los tratados de Ruiz de Montoya. Allí comenzó también a elaborar el *Compendio* que luego fué publicado en cinco volúmenes (1902-1904). Trabajo ímprobo todo él que acabó de demostrarnos lo sutilísimo y diáfano de su mente verdaderamente angelical, la cual no se pudo enturbiar ni por la labor sobrehumana de aquel rectorado, ni por los incidentes y sinsabores, a veces demasiado humanos, que pudieron acibararle (26).

(23) Todavía en el no lejano centenario de Darwin se exhumaron insistentemente los mismos datos y observaciones. Nuestro autor, por su refutación fué calurosamente aplaudido por ilustres biólogos y médicos.

(24) Sin embargo, véase lo que dice a este propósito Nadal en *Razón y Fe* (t. 14, p. 321).

(25) Para su estudio le ayudó mucho su magisterio y estancia en Roma.

(26) Algo sufrió el P. Urráburu en Salamanca (tan amada por él) con motivo de la tormenta que se levantó en nuestra patria contra las placas públicas del Sagrado Corazón, que alteraron los humores de los impíos y pusieron a prueba el temple de los buenos.

Concluída en 1904 su magna obra filosófica, aquel santo y doctísimo varón, que había dejado el superiorato desde hacía dos años y refugiádose en el colegio de Burgos (noviembre de 1902) para subvenir a los deterioros de su salud, sintió que sus achaques arreciaban y el corazón le fallaba. Dióse, pues, cuenta de que por voluntad divina llegaba por fin a la meta de su asendereada carrera en el mundo. Y ¡cuán dulcemente recibió la fatal noticia y se dispuso a su éxodo!...

Nada valieron los esfuerzos de la ciencia médica, ni la solicitud más que paternal de los superiores. Y así, el día 11 de agosto de 1904, en la plenitud de sus facultades mentales, pero herido de muerte su organismo, plegó, por decirlo así, sus alas aquel ángel de mente y de corazón, que hacía ya muchos años, ante la muerte angélica de uno de sus discípulos en Francia, llamado Ortega, había escrito: "Muriendo está nuestro hermanito en la paz de Jesús, y parece un ángel.... Tal muerte me dé Dios a mí... ¡Y que así sea!" (27).

Y así murió, efectivamente, como anhelaba morir aquel varón humildísimo, que quiso serlo siempre (son sus palabras), "como Santo Tomás, San Luis Gonzaga y San Juan Berchmans, porque la humildad y modestia (decía) es el mayor realce del talento" (28): aquel varón mansísimo, que llamó siempre la atención por lo deferente y respetuoso con sus mismos contradictores; aquel varón religiosísimo, que sabía bien y practicaba el dicho de Balmes, que sólo "la religión católica nos ofrece cuantas garantías de verdad podemos desear" (29); aquel hombre de fe profundísima, que se extasiaba ante los misterios, como los ángeles (30); aquel tierno devoto del Corazón de Cristo, a quien vimos varias veces derramar copiosas lágrimas ante su altar; aquel especial devoto de los Santos, con cuyas reliquias exornó abundantemente nuestra capilla del Colegio vallisoletano; aquel apóstol celoso de la gloria de Dios, que como los ángeles buenos recibía extremo contento de ver a su Padre y Señor glorificado por todo el mundo; aquel pecho enérgico y fortísimo, que ante la mentida

(27) Carta desde Poyanne al H.º Tomás Egaña (5 Oct. 1878).
(28) *Pláticas* sobre Sto. Tomás de Aquino, p. 62 (1895).
(29) *Criterio*, cap. 25.
(30) *Beraza, De Deo Creante*, p. 257 (Bilbao, 1921).

ciencia no arrió jamás el estandarte de la fe, experimentando en sí lo que dice Balmes: que la filosofía, a la sombra de la religión, se hace más osada y suelta porque no puede extraviarse (31).

Así murió, en fin, el veneradísimo P. Urráburu, venerador sumo él de las Ordenes religiosas, donde tenía excelentes amigos; amantísimo de la Compañía, cuyo *Ratio* seguía y propagaba; muy amado de los superiores, como lo testifican cartas de ellos; muy amado de sus discípulos, los cuales, vivo y muerto, le dedicaron recuerdos poéticos que conservamos; muy amados, en fin, de su Dios, a quien está cantando ahora y para siempre con aquella su voz melodiosa y clara que delataba la pureza angélica de su alma.

Descanse él en paz, y otórguenos a todos la paz que necesitamos.

CONSTANCIO EGUÍA RUIZ, S. J.

(31) *Filosofía elemental*, III, núm. 387.

EN TORNO AL OCKAMISMO DE SUAREZ

Todavía es reciente la voluminosa obra que con pujos de investigación exhaustiva ha dedicado CARLOS GIACON (S. I.) a la histórica figura de Guillermo Ockam (1). No se trata de una biografía del famoso nominalista, ni siquiera de compendiar los puntos culminantes de su ideología. Giacon ha querido trazar la historia del Nominalismo en su conjunto personalizándolo en el célebre franciscano.

La crítica, aunque muy parca, ha reconocido los méritos del investigador italiano en presentar una obra históricocrítica sobre la formación y decadencia de la Escolástica. No han sido las circunstancias extrínsecas y ambientales las más oportunas para que esta obra tuviese todo el eco que se merecía, ni siquiera para que los críticos de las diversas zonas de estudio interesadas manifestaran con amplitud su opinión. Entre las escasas recensiones que hemos podido ver, a vuelta de otros reparos fáciles siempre de objetar a obras de este género, se ha notado entre los que se interesan por las doctrinas suarezianas coinci-

---

(1) CARLOS GIACON, *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della scolastica.* (Pubblicazioni dell'Università del S. Cuore. Serie prima: *Scienze Filosofiche*, volumen XXXIV). Milano, 1941. La obra está dividida en dos tomos de XXI-444 págs. el primero, el segundo contiene las páginas 445-764, además de VIII págs. que repiten los capítulos del sumario correspondiente a este segundo tomo. En realidad, se trata de un único volumen, dividido en dos por razones meramente extrínsecas, que no afectan a la construcción orgánica de la obra.

dencia marcada al registrar un desenfoque de importancia en la figura del Doctor Eximio esbozada por Giacon.

Se trata del capítulo final de la obra, mirada sintética de conjunto, sobre el rastro dejado por Ockam en la historia de la filosofía y sobre sus influjos en el pensamiento moderno. El capítulo está redactado conforme a este guión: *Valor de la obra ockamística, fallos y deficiencias. Proscripciones, condenas y victorias. Causas del triunfo. Lutero: doctrinas y método. Suárez: algunas tesis gnoscológicas y metafísicas. Humanismo, Renacimiento y filosofía moderna. El Nominalismo y el materialismo de Hobbes. Locke: la cámara oscura y la materia pensante. Berkeley. El Escepticismo de Hume. Descartes: más allá del Nominalismo ockamístico. Malebranche. Spinoza y el monismo de la sustancia. Leibniz: del Nominalismo al monadologismo. Kant: las formas "a priori", la existencia de Dios y el problema del mal.* En la construcción arquitectónica de este capítulo, que revela en su autor gran visión de perspectiva, hay una columna que parece colocada fuera de lugar: ha llamado la atención que en la línea Lutero-Kant, que atraviesa los nombres de Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz, quedase incluído el nombre de Suárez, con lo que el sentido histórico de Suárez en el campo de la filosofía parece injustamente falsificado y aun positivamente calumniado (2).

---

(2) J. IRIARTE, al hacer recensión de la obra en la revista *Razón y Fe*, t. 126 (1942), págs. 335-6, advierte: «En lo que diserta sobre las derivaciones de Ockam en la filosofía moderna, alabando y mucho la investigación, por lo acertada y oportuna en sus líneas generales, hay algo que anotar. Lutero, Suárez, el grupo renacentista, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Kant es una enumeración que está así en el libro, seguramente con gran sorpresa y casi escándalo de propios y extraños. Y más cuando se lea que Suárez «intentó la dificilísima síntesis de las tres grandes corrientes escolásticas de su tiempo: el escotismo, el tomismo y el occamismo» (p. 679). El Suárez que dominó con su metafísica y fué llamado el «Papa de los metafísicos» no es, desde luego, uno más en la lista arriba señalada; y, como superación que fué, implica muchos de los escolásticos anteriores a él, pero en fuerza de un principio intrínseco y natural a toda labor que tiene en cuenta lo pasado, no por propósitos de ir a una conciliación o eclexis más o menos artificiales, de las que sólo caben en testas de escaso vigor mental».

(2 bis) RAMÓN CEÑAL juzga en la revista ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, t. 16 (1942), pág. 566: «Cierra la obra un interesante excursus

Concretamente, Giacon ve en Suárez a un pensador que no quiso contentarse con ser simple comentador de doctrinas ajenas, sino que aspiró a dominar la especulación escolástica para exponerla de modo propio y según las necesidades de los nuevos tiempos. Es verdad, reconoce Giacon, que se declaró discípulo de Santo Tomás, y que de hecho puede llamarse su obra, en sentido muy amplio, un comentario de Santo Tomás. Pero a la vez intentó la dificultosísima síntesis de las tres grandes corrientes que en su tiempo atravesaban el campo de la escolástica: tomismo, escotismo y nominalismo. Muestra palpable de estos intentos de Suárez es para Giacon la frecuencia con que en sus escritos cita los nombres de Santo Tomás, Escoto y Ockam, sea para defenderlos, sea para refutarlos. Juntos con Ockam vienen no pocas veces Auréolo, Durando, Pedro d'Ailly y Gabriel Biel. Giacon reconoce en esta actitud suareziana un noble fin apologético, el de hacer ver a los protestantes que las discordias de los teólogos católicos no llegaban a lo profundo.

Valorando Giacon el resultado de estos esfuerzos de Suárez, particularmente en la gnoseología y la metafísica, halla que Suárez no logró hacer suya la parte más íntima de las doctrinas de Santo Tomás, sino que en las tesis más características y significativas resultó el punto de vista por él adoptado escotístico-ockamístico, y ello porque Suárez no supo basar sus especulaciones filosóficas en el conocimiento del universal y en la teoría de acto y potencia (3).

Este enfoque fundamental de la actitud suareziana ante las

---

histórico, que nos pone de manifiesto el funesto influjo del ockamismo en el pensamiento moderno... Pero no podemos disimular nuestro disgusto al ver entre los autores aquí citados al Doctor Eximio, P. Francisco Suárez, y en serie nada menos que ábre Lutero... Ya antes (página 276) insinuaba el P. Giacon que la filosofía española, en su época de mayor esplendor, dejóse contagiar no poco del nominalismo entonces de moda, y que Suárez en especial «accettò non pochi punti di vista del nominalismo, e li trasmise alla successiva speculazione»... El P. Giacon se complace en mostrar las coincidencias entre Suárez y Occam; pero en esos puntos tanto derecho hay a decir que el jesuíta español sigue a Occam como a una tradición escolástica digna de todo respeto. Giacon mismo nos dice que el Nominalismo no es tanto un conjunto de tesis cuanto una mentalidad, un espíritu; yo no dudo en afirmar que en espíritu y mentalidad entre Occam y Suárez la distancia es verdaderamente polar...»

(3) GIACON, loc. cit., pág. 679.

corrientes doctrinales de su tiempo y de los resultados de ella originados, no es nuevo. Antes que Giacon había dado el mismo sentido a la posición suareziana L. MAHIEU en su obra sobre la filosofía de Suárez (4); y aparte de que también Mahieu incluye en el influjo nominalista ejercido por Suárez en su posteridad filosófica a Descartes y a Leibniz, y aun a Locke (5), coinciden estos dos críticos de Suárez al determinar la posición fundamental de éste ante las corrientes filosóficas. Mahieu ve aproximarse en mutua oposición al Tomismo y al Escotismo y con ellos como reacción al Nominalismo (6). ¿Cuál es la actitud de Suárez ante los tres grandes sistemas? Según Mahieu, Suárez quiere valerse y aprovecharse de las críticas que los tres sistemas mutuamente se hacen, añadiendo por su parte los puntos de vista personales; es Suárez minucioso y metódico en exponer los argumentos de los sistemas, y de ordinario logra establecer de manera clara y completa el estado de la cuestión. Pero esta misma escrupulosidad parece dañar a la firmeza de juicio, y vemos, en consecuencia, a Suárez vacilar ante las opiniones sin fijar una propia, dándose el caso de manifestar soluciones divergentes en una misma obra y aun en una misma discusión.

Con todo, enjuiciando en su conjunto la actitud de Suárez, cede ella, sigue afirmando Mahieu, a la tendencia escotista o a la ockamista, por más que su obra teológica se presente como un comentario a la Suma de Santo Tomás siguiendo su orden con regularidad (7). Mahieu, al fin de su obra reconoce que el suarezianismo fuera una tentativa de mitigar las doctrinas de

---

(4) L. MAHIEU, *François Suárez. Sa Philosophie et les rapports qu'elle a avec sa Théologie.* XVII-531 págs., París, 1921. La obra está dividida en dos partes, histórica la primera, filosófica y teológica la segunda. Como conclusión de la obra presenta un estudio de conjunto sobre el suarezianismo, que indudablemente ha influído en la orientación de Giacon al hacer su estudio de Suárez.

(5) L. MAHIEU, loc. cit., págs. 517, 518, 519, 522.

(6) Muchas discusiones ha habido en torno al verdadero sentido histórico del Nominalismo. Mientras para unos es una simple reacción contra el Tomismo y una consecuencia del Escotismo, para otros su aparición es independiente de estos sistemas, y procede de las mismas fuentes de que provino el Nominalismo en la época anterior.

(7) Ib., págs. 498-9.

Ockam y llegar así a conciliarlas con las de Santo Tomás y su mayor intérprete Cayetano; esta tendencia fué un factor histórico que explica el éxito logrado, pero también determinó un influjo maléfico en la posteridad, por situarse Suárez casi constantemente en oposición, no ya con la escuela tomista, sino con Santo Tomás directamente (8).

Es evidente la coincidencia de Mahieu y Giacon al enjuiciar el conjunto de la actitud de Suárez ante las corrientes sistemáticas de su tiempo. Ciñéndonos de nuevo a Giacon hemos de examinar con detenimiento algunos aspectos de sus acusaciones particulares. Por lo que hace a la Psicología, Giacon encuentra una coincidencia fundamental entre Ockam y Suárez en admitir el conocimiento directo del singular, concepción que influye luego en la teoría del entendimiento agente. Pero no es nuestro intento examinar aquí las observaciones psicológicas de Giacon, sino las metafísicas, ni aun éstas todas, sino las que se refieren a la idea del ser, prescindiendo de las que van en torno a la doctrina sobre acto y potencia.

I

DOCTRINA DE OCKAM

Según Giacon, llevado Suárez de su afán conciliador de diversas tendencias, adoptó también en la metafísica las tesis propias de la especulación nominalista. Suárez admite, sí, que

(8) Ib., págs. 522. Mahieu aplica a Suárez las frases que Morelles, editor de Domingo de Flandes, escribía en 1621 acerca de algunos intérpretes contemporáneos de Santo Tomás: «Quidam D. Thomae expositores se vocant ut hoc specioso titulo libros suos exornent, quorum aliqui aperto Marte contra S. Thomam pugnant. Aut enim impugnant eius conclusionem, aut rationem quae illam probat improbant, aut infirmitatis eam arguunt, aut exemplum ab eo allatum tamquam rem futilem et nullius momenti explodunt, aut denique... modum eius loquendi condemnant». Afirma, efectivamente, Mahieu que cuando Suárez se aparta de Santo Tomás, más de una vez lo hace en compañía de algún tomista más o menos mitigado, Cayetano (¿tomista mitigado?), Herveo, Vitoria, Soto, Medina; con la diferencia de que estos autores tienen divergencias de detalle, mientras que Suárez resume una suma de todas las divergencias.

el concepto de ente sea análogo, pero es un concepto con verdadera y propia unidad. Giacon apoya esa su afirmación en sólo un texto de Suárez: "His ergo distinctionibus praetermissis, dicendum est conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic esse *unum, re et ratione praecisum* ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et obiectorum (Disp. Met. 2, 1, 9)". De esta posición de Suárez deduce a las inmediatas Giacon consecuencias amplísimas. A saber: el concepto de ente resulta en Suárez verdadero y propio universal, que prescinde de las diferencias particulares contractivas, y es aplicable unívocamente a los inferiores contenidos y representados en él (9).

La trascendencia metafísica de estas acusaciones sumariadas por Giacon contra Suárez es manifiesta. No son nuevas, pues más o menos han sido repetidas con mayor o menor relieve por quienes siguen la escuela tomista. Giacon aporta una novedad al referirlas: su dependencia de Ockam.

Este punto merece un examen detenido. Es necesaria una comparación de las posiciones tomadas por Suárez en la Ontología propiamente tal con las del franciscano inglés. De las de éste ha hablado Giacon en su obra al exponer en la sección segunda la Metafísica de Ockam; el capítulo primero de ella resume la Ontología. Habremos de examinar, con todo, directamente al mismo Ockam, pues las referencias de Giacon resultan insuficientes (10).

---

(9) GIACON, loc. cit., pág. 682: «In questo modo il concetto di ente diveniva un vero e proprio universale, che prescindeva dalle particolari differenze contraenti, univocamente applicabile agli inferiori, in esso contenuti e rappresentati».

(10) Nuestro estudio se basa principalmente en el *Comentario al libro de las Sentencias.* GUILHELMI DE OCKAM, *anglici super quatuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones earumque decisiones.* El Explicit dice así: «Haec sunt quae M. Guilhelmus de Ockam super quattuor sententiarum libros scripta reliquit, inter quae si qua offendantur discrepantia, danda est venia auctori, qui (veluti profitetur) in diversis locis diversas nunc recitat nunc insequitur opiniones. Porro impressori etiam gratiae sunt referendae qui ea tam fideliter et tam terse ad optimi maximi salvatoris nostri laudem et studiosorum commoditatem multiplicavit. Impressus est autem hoc opus Lugduni per M. Johannem trechsel alemannum, virum huius artis solertissimum. Anno Domini nostri MCCCCXCV. Die vero decima mensis novembris». También usaremos los *Quodlibet*, cuya referencia daremos oportunamente.

Con muy buen acierto inicia Giacon su exposición de las doctrinas ontológicas de Ockam con observaciones generales sobre su actitud fundamental. Por de pronto, nos quita Giacon toda esperanza de encontrar en Ockam una visión comprensiva de toda la realidad en general, o teorías generalísimas que ilustren los aspectos íntimos de la realidad en toda manifestación suya. Los presupuestos gnoseológicos del nominalista juegan papel decisivo cuando se sitúa ante el mundo de las realidades. Ockam no conoce sino el singular concreto; por ello tacha de simples construcciones conceptuales abstractas esos aspectos generales, comunes y universales de los seres: fijarse en ellos, para así llegar a penetrar en el núcleo mismo del ser, es ilusión, es entretenimiento con simples conceptos. El concepto de ser es uno de tantos conceptos universales, el cual, por consiguiente, deberá ser estudiado con la misma indiferencia y con el mismo método que se emplee para el análisis de otros conceptos (11).

El primer punto que concretamente estudia Giacon en la Ontología de Ockam es la cuestión de la univocidad del concepto de ser con las consecuencias monísticas que de su negación resultan.

El estudio de Giacon se apoya paso a paso en la cuestión nona de la distinción segunda del libro I de las Sentencias. Vamos a situar esta cuestión en el contexto de Ockam.

La distinción II del Maestro de las Sentencias trata de la unidad de la divina esencia y de la trinidad de personas. Las dos primeras cuestiones que se propone el Maestro Franciscano indagan la mayor o menor identidad entre la esencia divina y sus atributos. Con esta ocasión plantea una cuestión puramente filosófica, a saber, la tercera: *utrum aliquid reale possit distingui secundum rationem ab aliquo reali*, donde trata de los fundamentos de la distinción de razón. Con estas tres cuestiones concluye el primer tema que al explicar la distinción segunda quería exponer: *Quaeram primo de unitate divinae essentiae ad perfectiones attributales*. El segundo tema propuesto envuelve ya lo que a nosotros nos interesa: *Secundo de identitate et diversitate divinae essentiae ad creaturas*. Este tema ha de ser desarrollado también paulatinamente; y así, la cuestión cuarta pregunta: *An*

(11) GIACON, loc. cit., págs. 446-7.

Deo et creaturae sit aliquid commune univoce praedicabile essentialiter de utroque. Ockam reconoce que para tomar una decisión en este punto y en otros muchos que se han de tratar es menester fijar de antemano con precisión la naturaleza del unívoco y del universal. Así, pues, estudiando ya el universal pregunta en esta cuarta cuestión *Utrum illud quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis et univoci sit aliqua vera res extra animam intrinseca et essentialis quibus est communis et univoca distincta realiter ab illis.* El desarrollo de este punto llena doce páginas del incunable. La siguiente pregunta, cuestión quinta, es ésta: *Utrum universale et univocum sit vera res extra animam realiter distincta ab individuo, in eo tamen realiter existens, realiter multiplicata et variata.* La tercera pregunta es la siguiente (cuestión sexta): *Utrum aliquid quod est universale et univocum sit realiter extra animam ex natura rei distinctum ab individuo quamvis non realiter.* Las treinta columnas dedicadas a este punto no son para Ockam preparación suficiente para entrar por fin en materia. Todavía necesita aclarar dos dudas más: *Utrum illud quod universale et commune univocum sit quodcumque realiter a parte rei extra animam* (q. VII), y *Utrum universale univocum sit aliquid reale existens alicubi subiective.*

Ahora, finalmente, es cuando Ockam plantea el segundo punto del comentario a la distinción segunda: *Utrum aliquod universale sit univocum Deo et creaturae.* Para terminar todo el comentario le basta con añadir todavía una cuestión que determine *Utrum tamen sit unus Deus* (q. X).

Este marco en que se encuadra la cuestión nona, en la cual rebusca Giacon la solución al problema de la univocidad del ser en Ockam, nos revela ya mucho. Es una orientación típicamente Nominalista la que se imprime al problema, el cual, en consecuencia, resulta un problema propiamente dialéctico más que un problema metafísico. Ockam no analizará lo que es el ser en sí mismo y lo que su esencia implica, lo que el ser dice en Dios y en la criatura, sino que al concepto de ser aplicará como a otro concepto cualquiera la dialéctica del concepto unívoco, equívoco, denominativo..., y con esas bases sin más quedará resuelto el problema propuesto.

No nos hemos detenido a estudiar las soluciones de Ockam a las cuestiones propuestas, pues dadas sus tendencias generales no caben sino respuestas radicalmente nominalistas, conocidas ya por los lectores.

Y entremos ya en la cuestión nona, en que directamente se pregunta si puede darse un unívoco universal respecto de Dios y de la creatura. Verdad es que el enunciado de la cuestión no toca explícitamente al concepto del ser, pero a lo largo del desarrollo Ockam fijará su atención en este punto, y podremos determinar su posición respecto del problema que nos interesa.

Comenzada la discusión, refiere Ockam las dos opiniones fundamentales en esta manera:

«In ista quaestione respondetur a multis quod nullus conceptus nec aliquod universale est commune univocum Deo et creaturae. Aliqui autem tenent quod est aliquis conceptus univocus Deo et creaturae, puta conceptus entis» (12).

Queda así enunciada la diferenciación fundamental de las posiciones ante estos problemas, la posición de Santo Tomás y la de Escoto.

Antes de proponer Ockam la doctrina propia hace un estudio de la de Escoto, con la cual está de acuerdo en lo fundamental, es decir, en admitir la univocación del concepto del ser, pero no en todo:

«Quamvis ista opinio quantum ad conclusionem principalem quam tenet sit vera, videtur tamen in duobus deficere. Primo quia illae rationes illo modo quo nunc fiunt non videntur concludere, saltem earum aliquae. Secundo est falsum quod dicit, quod ens aliquibus est commune univocum et non omnibus existentibus a parte rei» (13),

refutando así en esta segunda parte la opinión escotista, la cual niega que las diferencias últimas y las pasiones del ser sean *ens*.

Ahora ya al *Venerabilis Inceptor* corresponde exponer su propia doctrina. Realizará su propósito ordenadamente conforme al siguiente programa:

---

(12) OCKAM, I *Dist.*, II *q.* II A. En esta primera edición que manejamos no van numerados los folios, pero sí hay letras marginales, por medio de las cuales resulta fácil identificar las citas.

(13) OCKAM, ib. C.

«Ad quaestionem ergo dico, quod Deo et creaturae est aliquid commune univocum. Circa quod sic procedam. Primo videndum est de univoco quid sit univocum, quia quid sit universale dictum est. Secundo quomodo univocum se habet ad sua univocata. Tertio quod Deo et creaturae est aliquid univocum. Quarto quod quibuscumque existentibus quomodocumque extra animam est aliquid commune univocum» (14).

Estos mismos pasos hemos de seguir nosotros en la exposición de la doctrina ockamística, aunque alguno de los puntos indicados hemos de completarlo con elementos tomados de otras exposiciones de Ockam acerca de la misma materia.

§ 1

Quid sit univocum

Ockam, con buena lógica, quiere fijar ante todo lo que entiende él por concepto unívoco. Con toda lealtad había hecho esto mismo respecto de Escoto al desarrollar el punto de vista de éste, para no discutir sobre términos diversamente entendidos. Según él, Escoto entiende de la siguiente manera el concepto unívoco:

«Primo ergo dicunt quod est aliquis conceptus univocus Deo et creaturae, et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dicunt qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri. Et univocationem sic acceptam probant tripliciter...» (15).

Guillermo Ockam procede por su parte con mucho mayor esmero. Por de pronto, le parece poco exacto, en rigor dialéctico, hablar de concepto unívoco: univocación y equivocación se dicen propiamente de las voces, no de los conceptos, y si de éstos, sólo impropiamente:

---

(14) OCKAM, ib. J. Sobre la doctrina de los Universales trata GIACON en las páginas 313 y siguientes.

(15) OCKAM, ib. A.

«Circa primum dico quod univocum proprie accipitur pro voce univoca, quia accipitur secundum quod distinguitur contra aequivocum del denominativum, et isto modo nihil est quaerere an ens dicat conceptum univocum Deo et creaturae; sed debet quaeri an sit aliquis unus conceptus alicuius praedicabilis in quid de Deo et creaturis. Et ita extendendo nomen univoci potest improprie dici quod aliquis conceptus est univocus, quia aliquis conceptus est unus, et nec propie nec improprie debet dici quod aliquis conceptus est aequivocus. Primo ergo videndum est de univoco secundum quod improprie dicitur de conceptu. Secundo secundum quod proprie dicitur de voce vel de signo quocumque ad placitum instituto» (16).

Para el objeto que estamos buscando, a saber, una comparación de la posición de Ockam en esta materia con la de Suárez, es sin duda de gran interés este estado de la cuestión tal como lo propone aquí Ockam, dado que directamente relaciona la univocación, cuando de conceptos se trata, con la unidad del concepto.

El concepto unívoco puede entenderse de dos maneras, según que se oponga al concepto propio o al concepto denominativo.

«Primo modo nullus conceptus unus praedicabilis de pluribus sive per se primo modo, sive secundo modo, sive per accidens, sive necessario, sive contingenter est conceptus univocus, quia nullus conceptus praedicabilis de pluribus est conceptus proprius uni rei de illa praedicabilis et non de alio» (17).

La explicación de este principio tiene observaciones interesantes para mejor comprender la mentalidad nominalista, pues según Ockam, en alguna de las opiniones que en esta materia pueden darse, y él mismo parece ser de ella, ningún concepto abstracto puede ser propio de una cosa, porque nada hay tal que en absoluto no sea posible otro del todo semejante, y entonces aquel concepto abstracto será ya común para ambas cosas y no propio.

Pero de todos modos no es en este punto donde mayor interés pone el Maestro Nominalista, sino en el unívoco que se opone al denominativo.

---

(16) OCKAM, ib. K.
(17) OCKAM, ib. L.

«Alio modo conceptus univocus distinguitur contra denominativum, et tunc omnis conceptus abstractus ab illis quibus est communis non connotans aliquid est eis univocus, et conceptus institutus ad significandum aliquid et ad aliud consignificandum potest esse denominativus vel connotativus positive, vel connotativus negative, et ideo in illa propositione quae est in mente non invenitur aliqua talis praedicatio analoga quando conceptus abstractus ab illis quibus est communis praedicatur» (18).

Es decir, todo concepto abstracto es unívoco respecto a aquellos de los que se ha abstraído. En este punto la actitud es firme y constantemente sostenida.

Sin detenerse a desarrollarlo más pasa Ockam a tratar del unívoco propiamente tal, es decir, del unívoco que se encuentra en los signos convencionales, cuales son primeramente la voz, y luego la escritura o cualquier otra señal. Pero al explicar este unívoco hace Ockam referencias al concepto uno, y debemos recogerlas cuidadosamente.

Este unívoco propiamente tal puede entenderse a su vez de dos modos. Tendrá que aguzar el lector su atención para no perderse en tantas divisiones y subdivisiones: el método dialéctico del Venerabilis Inceptor, sutilísimo por una parte como discípulo de la escuela escotista, nominalista él por otra, y por tanto, atado por necesidad a conceptos, términos y nombres, lleva consigo esta intrincada trama de oposiciones y distinciones, de las cuales como por ensalmo ha de salir al fin la solución del problema propuesto sin jamás entrar en sus intimidades intrínsecas y objetivas.

El unívoco puede entenderse, primero, en cuanto opuesto al equívoco como tal, es decir, sin distinguir uno u otro equívoco. Bajo esta modalidad:

«omne signum institutum una impositione ad significandum plura propter unum conceptum communem praedicabilem de pluribus ita quod conceptus talis et illud signum sint quasi signa ordinata, est signum univocum, et isto modo animal est univocum ad hominem et asinum, et animal praedicatur univoce de homine et de asino et sic de aliis» (19).

---

(18) OCKAM, ib.
(19) OCKAM, ib. M.

Aun el unívoco propio supone unidad de concepto, y por él ha sido impuesto el nombre unívoco a varios con una sola imposición.

Pero entendido el unívoco como opuesto al denominativo, entonces hay que tener en cuenta que cabe dar dos sentidos al denominativo, según que se lo tome más o menos ampliamente. En su sentido más amplio es denominativo todo término que se predique de otro, con tal de que al verificar con dos proposiciones la primera, resulte el término denominativo significado por una predicación en oblicuo. Otro modo de entender la predicación denominativa es la predicación hecha simplemente en oblicuo. Va a permitirnos el lector que transcribamos el discurso que traza ahora el Maestro Nominalista, no por la importancia que en sí tiene, sino porque es un buen modelo de su método de raciocinar.

«Accipitur autem univocum a philosopho secundum quod distinguitur contra aequivocum et denominativum quocumque modo praedictorum sit denominativum. Et isto modo accipitur distinctio quia omne praedicatum de alio aut supponit pro re de qua praedicatur nihil aliud consignificando sibi attribui secundum aliquam determinatam attributionem aut non. Si non tunc est praedicatio denominativa, quia in praedicatione denominativa aut terminus subiectus et praedicatus non supponunt pro eodem sicut quando alter eorum sumitur in obliquo et alter in recto... aut si supponat pro eodem tamen per illam propositionem signatur aliqua propositio esse vera, in qua termini non supponunt pro eodem... Si supponit pro eodem nec aliqua talis propositio in obliquo requiratur ad veritatem illius propositionis tunc uterque terminus imponitur ad significandum plura propter aliquem conceptum communem illis pluribus ab illis abstrahibilem et tunc est praedicatio simpliciter univoca; aut non sic uterque terminus una impositione imponitur et tunc est praedicatio univoca» (20).

Menos mal que Ockam mismo nos da al fin de este primer artículo un resumen de las tres maneras de que puede entenderse la univocación: así obtendremos, al menos por ahora, una base para pasar al segundo artículo. Entiéndase el unívoco impropiamente, a saber, *concepto* unívoco, o propiamente *voz* u

(20) OCKAM, ib.

otra *señal* cualquiera *convencional*, puede ser interpretado de tres maneras.

«Uno modo secundum quod praecise praedicatur de pluribus realiter distinctis, quae non sunt una res realiter sed sunt similia.»

Tal univocación no puede darse sino en la especie especialísima, pues solos los individuos de ella son entre sí de tanta semejanza como aquí se requiere.

«Secundo modo dicitur univocum omne praedicabile de pluribus differentibus realiter quae non sunt una res nec etiam sunt simillima, ita quod conceptus unus in quid praedicetur de eis.»

Esta univocidad la tiene el término genérico, que se predica esencialmente de varios que en la realidad no son una misma cosa.

«Tertio modo dicitur univocum praedicabile de pluribus quae tamen sunt una res» (21).

Tal univocación se da en la relación respecto de las relaciones divinas identificadas con una misma esencia.

Como en todo unívoco se supone unidad de concepto, la cual se obtiene por abstracción, distingue Ockam los grados de univocación según la mayor o menor semejanza: mayor en la especie, menor en el género. Fuera de especie y género no admite en este resumen otra univocidad.

Con esta síntesis de los diversos grados de univocación termina Ockam el primer artículo, y pasa a exponer el segundo.

Habrá observado el lector que nada se ha dicho hasta ahora de la analogía, concepto éste que para nosotros sería de máximo interés.

No es él desconocido a Ockam, y hemos de analizarlo según algunas indicaciones al fin de esta cuestión IX se encuentran las cuales nosotros completaremos con otra exposición contemporánea a ellas. La cuestión XVI del *Quodlibetum IV* pregunta *Utrum praedicatio analoga distinguatur a praedicatione univo-*

(21) OCKAM, ib. N.

ca, aequivoca et denominativa (22). Sabido es que fué el Comentario al Libro de las Sentencias la primera obra publicada por Ockam, y que después de ella con poco intervalo de tiempo hizo sacar a luz las siete cuestiones quodlibetales. Por lo tanto, la cuestión que en el primer libro estamos analizando, y esta otra quodlibetal a que ahora recurrimos como complemento, representan una misma época de la mentalidad del Venerabilis Inceptor, y son por lo tanto mutuo comentario (23).

Expuesto, pues, el tema propio de la cuestión que venimos estudiando, propone Ockam algunas dudas sobre los puntos de vista desarrollados a lo largo de ella. La primera versa precisamente sobre la analogía, pues no habiéndola mencionado parece desacertado todo el discurso hecho, ya que puede aún darse otra predicación, la analógica, que no es ni equívoca, ni unívoca, ni denominativa.

Poco se inquieta Ockam con la duda: para él no hay predicación alguna analógica que sea distinta de la unívoca, equívoca y denominativa, tomadas éstas amplísimamente. Y si se detiene a explicarla ahora es por respeto a otros.

---

(22) *Quodlibeta septem una cum tractatu de Sacramento altaris Venerabilis inceptoris fratris* GUILHELMI DE OCKAM *anglici, sacrae theologiae magistri, de ordine fratrum minorum.* Manejamos la edición siguiente: Impressa Argentinae, Anno domini MCCCCXCI. Esta edición no lleva numerados los folios ni letras marginales.

(23) HOFER había intentado separar del libro I los otros tres libros, los cuales ciertamente difieren del anterior en la amplitud de los tratados. Creía Hofer que estos tres libros procedían de la estancia de Ockam en Munich. Posteriormente, PELZER ha sostenido que los cuatro libros proceden de Oxford y fueron escritos sucesivamente sin interrupción, fundando éste su parecer en un Manuscrito descubierto por él en el Vaticano, el cual contiene los 51 artículos de Ockam condenados en Avignon en 1326. Parece que ha prevalecido la opinión de Pelzer. Con todo, ya para esa misma época estaban escritos los *Quodlibet;* por lo tanto, bien podemos considerar como contemporáneos estos escritos, y de no ser lo demostrarían la continuidad de Ockam en sostener sus opiniones. Cfr. AUGUSTE PELZER, *Les 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en* 1326. Publicado en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* XVIII (1922), 240-270. Hofer apoyaba positivamente su opinión en el *Explicit* de los *Quodlibeta,* que dice así: «Explicunt quodlibeta septem venerabilis inceptoris magistri wilhelmi de Ockam anglici, veritatum spectatoris acerrimi, fratris ordinis minorum post eius lecturam oxoniensem (super sententias) edita». Si, según la opinión de HOFER, los libros II-IV de las *Sentencias* procedían de Munich, entonces había que situar los *Quodlibeta* después del *Comentario* al libro I.

Tanto en el Comentario a Lombardo como en el *Quodlibet IV* comienza Ockam distinguiendo dos clases de equívocos, *a consilio* y *a casu*.

«Aequivocum a casu est quod significat plura aeque primo pluribus impositionibus et mediantibus pluribus conceptibus, et ita imponitur uni ac si non imponeretur alteri» (24).

Dos elementos, pues, convergen en el equívoco *a casu*: su referencia a muchos con un concepto particular de cada uno, y además la imposición del nombre, independiente en cada uno de la de los demás.

«Aequivocum a consilio est quod imponitur pluribus impositionibus ad significandum plura mediantibus pluribus conceptibus, et imponitur uni quia prius imponitur alteri, et hoc propter aliquam similitudinem causantem proportionem» (25).

Aquí se requieren varias imposiciones como en el equívoco anterior, e intervienen también otros tantos conceptos, pero las imposiciones no se han hecho con entera independencia mutua, sino que a unos se les impone tal nombre porque ya antes se le había impuesto a otro con el que guarda alguna proporción. Observadas estas conveniencias y las correspondientes divergencias, tendremos como elemento propio de la equivocación simplemente tal, el que haya imposición de nombre en cada caso sin que haya unidad de concepto; siendo, por lo tanto, múltiple la imposición; según que ésta sea con dependencia de alguno o sin ella será el equívoco *a consilio* o *a casu*, respectivamente. Y como hay dos equívocos, hay, por la misma manera, dos predicaciones equívocas.

Puestas estas nociones puede ya compararse con ellas la idea de analogía:

«Hoc supposito dico ad quaestionem quod accipiendo praedicatio-

(24) *Quodl.* IV, *q.* XVI. Véase este texto paralelo: «Aequivocum a casu est illud nomen quod imponitur multis et cuilibet primo et ita uni ac si non imponeretur alteri». I *Dist.* II, *q.* IX, EE.

(25) Ockam, ib. Cfr.: «Aequivocum a consilio dupliciter posset accipi, uno modo quando propter aliquam similitudinem vel proportionem diversorum inter se vel propter aliquam talem convenientiam idem nomen diversis imponitur sine unitate conceptus. Alio modo quando sola voluntate idem nomen diversis impositionibus non propter identitatem conceptus diversis imponitur». I *Dist.*, loc. cit.

nem aequivocam generaliter ut est commune ad praedicationem aequivocam a casu et a consilio, sic praedicatio analoga non est media inter praedicationem univocam, aequivocam et denominativam. Hoc patet quia omnis praedicatio vel est in conceptu vel in voce vel in scripto. Sed in conceptu non est praedicatio aliqua analoga, quia aut praedicatur unus conceptus de uno conceptu vel plures conceptus de uno conceptu, vel plures conceptus de pluribus conceptibus. Si praedicetur unus conceptus de uno conceptu, si uterque sit conceptus simpliciter proprius alicui singulari tunc est praedicatio discreta, nec aequivoca nec denominativa nec univoca proprie loquendo... Si autem uterque conceptus el saltem praedicatum sit conceptus communis, tunc est praedicatio univoca, quia omnem talem praedicationem vocant univocam. Si autem praedicentur plures conceptus de uno, tunc conceptus a parte praedicati aut natus est dieterminare reliquum aut sunt conceptus repugnantes vel impertinentes. Si primo modo, ut hic: Socrates est homo albus, sic est composita praedicatio ex univoca et denominativa, quia homo praedicatur univoce, albus denominative. Si secundo modo vel tertio, propositio est non intelligibilis, ut hic: Socrates est homo asinus, vel erunt propositiones plures, ut hic: Socrates est grammaticus albus homo animal, et omnes isti conceptus praedicantur univoce vel determinative» (26).

Después de esta explicación venimos a deducir que simplemente no hay analogía de conceptos, porque habrá unidad de conceptos, y entonces tendremos univocación o denominación, o no la habrá, y entonces será algún equívoco. Consiguientemente, otro tanto vale decir de la predicación, y lo dice enseguida Ockam siguiendo el mismo método de exclusión por dilemas, al que nos va teñiendo acostumbrados.

Para responder luego a objeciones que contra su posición pudieran suscitarse, comienza de nuevo Ockam a distinguir diversas maneras de unívoco. Unas veces puede considerárselo estrictamente,

«quando scilicet, subiectum et praedicatum significant illa pro

(26) Ockam, in Cit.: «Hoc de analogo potest distingui. Uno modo [illegible] quod [illegible] nomen impositum multis propter consimilem proportionem quam habent diversa ad illa... Alio modo secundum [illegible] dicitur analogum quando aliquid denominatur eodem nomine non propter unitatem [illegible] communis [illegible] identitatem alicuius alterius [illegible] significatur [illegible] ad quod ipsa habent ali[illegible] attributionem [illegible] diffinitionem exprimentem quid nominis. Secundum [illegible] illis ponitur illud primum significatum in obliquo et aliquid aliud in recto». I *Dist.*, loc. cit..

quibus supponunt unica impositione et uno conceptu et uno modo significandi logicali et grammaticali. Et sic omnis praedicatio univoca est in quid».

Tal univocación se da respecto del hombre y del asno cuando de ellos se dice que son animal, pues animal significa a ambos con una única imposición y por igual, no al uno en recto y al otro en oblicuo, ni principalmente al uno y secundariamente al otro.

«Aliquando accipitur univocum large, quando scilicet subiectum et praedicatum significant illa pro quibus supponunt unica impositione mediante uno conceptu et indifferenter uno modo significandi vel diverso, et sic praedicatio univoca non est praedicatio in quid sed denominativa» (27).

De esta manera es unívoco *blanco* dicho del hombre y del asno.

Resumamos ya en pocas palabras cuanto hasta aquí hemos recogido, para saber en definitiva lo que del unívoco opina Ockam.

Por de pronto, hablando con propiedad dialéctica, no hay univocación en los conceptos, sino más bien en las voces, la de los conceptos es impropia. La univocación del concepto implica siempre unidad de concepto. Esta univocación puede entenderse por oposición al concepto propio (texto de la nota 17), o al denominativo (texto 18). Además, el unívoco propio se opone al equívoco como tal y al denominativo, entendido bien sea en sentido estricto, bien en lato (textos 19, 20).

Comparando los elementos que en estas comparaciones se señalan como propios del unívoco, tendremos que la univocación implica unidad de concepto y unidad de imposición a cuantos son incluídos en tal concepto. Si además ese término significa a sus univocados con un mismo modo lógico y gramático, tendremos unívoco estrictamente tal; será, en cambio, unívoco en sentido amplio cuando el modo lógico y gramatical no es exactamente igual; en este caso la predicación no será *in quid*, sino denominativa (texto 27).

---

(27) Ockam, ib.

§ 2

Quomodo univocum se habet ad sua univocata

Expuesto ya el concepto de unívoco, prosigue Ockam en el segundo artículo de la cuestión IX desarrollando la relación del unívoco con sus univocados.

La base de toda la argumentación es que el unívoco es un universal. Al universal ha dedicado, como hemos indicado, varias de las cuestiones precedentes. En este momento recoge lo antes dicho en una expresión brevísima:

«Declaratum est in quaestionibus praecedentibus quod nullum universale est de essentia vel quidditate suorum inferiorum nec facit compositionem cum aliquo singulari nec aliquo existente in singulari» (28).

Ahora bien, el unívoco es un universal, o al menos es un predicable común, aplicable a aquellos de quienes se predica, tomados en número plural (29). Por consiguiente, se deduce con todo rigor:

«Nullum univocum est de essentia univocatorum suorum nec ponit in eis aliquid realiter nec facit compositionem cum eis nec cum aliquo quod est in eis» (30).

Pero, obsérvese, esta negativa de Ockam ha de entenderse contra el realismo exagerado: Ockam niega aquí que el unívoco *a parte rei* sea una entidad propia, que con su propia realidad entra a constituir esencialmente los singulares univocados. Esto se deduce de cuanto ha sido expuesto en las cuestiones precedentes, y de la razón aquí aducida, a saber, que el unívoco es un universal, y por lo tanto ha de afirmarse de él y excluirse cuanto de los universales se afirma o excluye.

---

(28) OCKAM, I Dist. II, *q.* IX, O.

(29) OCKAM, ib.: «quia omne univocum est universale vel saltem commune praedicabile de illis de quibus praedicatur coniunctim acceptis in numero plurali».

(30) OCKAM, ib.

Observemos de paso que Giacon cita este último texto por nosotros aducido como en el que Ockam expone su noción de unívoco. Nos parecería que todo el discurso hecho por Giacon en torno al concepto de unívoco peca de alguna ligereza, dado que Ockam ha explicado en el artículo primero lo que es unívoco, y en este segundo no hace sino deducir conclusiones. Evidentemente, al decir Giacon como definiendo el unívoco de Ockam: "la conclusione è che il concetto univoco è il concetto comune e universale", no ha recogido los elementos que a lo largo de los razonamientos del artículo primero ha ido exponiendo Ockam como constitutivos del unívoco, razonamientos que por Giacon han sido resumidos con esta expresión vaga y poco científica: "Dopo molte distinzioni e dichiarazioni, la conclusione è..." (31).

§ 3

Quod Deo et creaturae est aliquid univocum

El Venerabilis Inceptor se propone demostrar en este artículo

«Quod Deo et creaturae est conceptus unus communis, praedicabilis de eis in quid et per se primo modo».

El camino que para llegar a esta conclusión emprende Ockam es un poco largo. Pues por de pronto empieza por demostrar que Dios es incognoscible en sí de manera que la esencia misma de Dios sea término inmediato del acto cognoscitivo. Un segundo paso declara que en el estado actual nuestro no nos es dado concebir la esencia divina con concepto alguno simple y propio. El tercero ya indaga un punto que nos interesa: si bien no podemos conocer la esencia divina con concepto propio, lo podemos con un concepto común, predicable de Dios y de otros. El cuarto paso precisará lo dicho, añadiendo que ese concepto común le es quiditativo. Un último paso recogerá la conclusión definitiva.

Los dos primeros pasos no requieren atención por parte nues-

(31) GIACON, op. cit., p. 449.

tra. Desarrollemos los otros dos. De nuevo, cuando hubiéramos esperado un estudio metafísico que se adentrara en Dios y en las criaturas, para comparar sus razones últimas y buscar en ellas algo de común, nos encontramos con una exposición mecánicamente dialéctica, que de Dios y de la criatura nada intrínseco nos dice:

«Tertiam ostendo quia omne cognoscibile a nobis aut cognoscitur in se aut in conceptu simplici sibi proprio, aut conceptu composito proprio, aut in conceptu communi sibi et aliis. Sed Deus aliquo modo cognoscitur a nobis, et non primis duobus modis, ergo tertio vel quarto modo. Quia conceptus compositus proprius, ex quo non potest componi ex conceptibus simplicibus propiis, oportet quod componatur ex simplicibus et propriis» (32).

Eso es todo. Pero sigamos adelante, pues tal vez al explicarnos el cuarto paso se expresará Ockam en forma más metafísica. Para hacer ver que un concepto así, común y predicable de Dios y de otros, le tiene que ser quiditativo, encuentra el expositor argumento satisfactorio en el Doctor Sutil. Véalo el lector, y vaya observando los métodos y la mentalidad del Maestro Nominalista, porque habremos de tenerlos en cuenta para más tarde, cuando tratemos de dilucidar por fin el ockamismo de Suárez. Dice así Ockam:

«Quartum ostendam per unam rationem quam facit doctor iste subtilis quae mihi concludit, et arguo sic. Si Deus cognoscatur in aliquo conceptu communi sibi et aliis, quaero aut ille conceptus est quidditativus aut denominativus. Si quidditativus, habetur propositum. Si denominativus, tunc quaero de illo cui attribuis istum conceptum denominativum, aut est denominativus et sic est processus in infinitum, aut quidditativus, et habetur propositum. Et ideo oportet praehabere unum conceptum cui istum attribuo» (33).

Por su parte confirma el razonamiento de Scoto con otro enteramente similar, basado en la definición de concepto denominativo.

Lo dicho hasta ahora basta para deducir sin más el quinto y

(32) OCKAM, I *Dist.* II, *q.* IX, S.
(33) OCKAM, ib. T.

último paso, a saber, que hay un concepto que sea uno y predicable de Dios y de las criaturas *in quid per se primo modo*. Pero puesto ello, ha de seguirse adelante, y deducir que la voz correspondiente a ese concepto es simplemente unívoca. Y más todavía, que no por haber univocidad entre Dios y la criatura ha de ponerse composición en Dios. Precisamente el que todo unívoco sea al mismo tiempo universal excluye esta composición, porque aun tratándose de individuos de una especie especialísima no hace el unívoco composición con ellos, ni con individuos algunos que existan. La razón es que, en general, nada de lo que en realidad existe es unívoco con otros.

Pero aquí Ockam hace una advertencia de la mayor importancia:

«Dico tamen quod nihil est univocum Deo et creaturae accipiendo univocum stricte, quia nihil est in creatura nec essentiale nec accidentale quod habeat perfectam similitudinem cum aliquo quod realiter est in Deo, et istam univocationem sancti et auctores negant respectu Dei et creaturae et nullam aliam» (34).

Esta declaración tiene alcances gravísimos. Con esta observación hecha lealmente Ockam salva las grandes distancias metafísicas que separan infinitamente de las criaturas a Dios. Por ello nos extraña que Giacon no haya considerado este punto dándole toda la importancia que se merece. No parece justificable el título que a su exposición de la analogía de Ockam antepone: "La negazione dell analogia e le conseguenze monistiche", ni tampoco este párrafo de tonos oratorios, cuyas acusaciones gravísimas hubieran debido ser apoyadas en textos explícitos del Maestro Franciscano, ya aun sin esto sobradamente recargado de acusaciones y condenas: "Ma si poteva logicamente ammettere la pluralità delle cose se tutte le cose erano enti in modo univoco? Che cosa poteva produrre negli enti la diversità, la distinzione, la pluralità? Se anche alle differenze conveniva il concetto di ente, e in modo univoco, non si doveva conchiudere al monismo? Se l'esperienza dava evidentemente la pluralità delle cose, bisognava sciogliere le difficoltà che la mente oppo-

(34) OCKAM, ib. U.

neva ad esse in nome del concetto di ente. Era stato tutto il problema della speculazione greca nel suo primo maturarsi. Occam non ha più la sensazione, di cui critica le ultime conseguenza, dopo le deformazioni già causate tanto incautamente da alcuni predecesori e contemporanei" (35).

§ 4

Quibuscumque... est aliquid commune univocum

Este cuarto artículo tiene presente principalmente la posición escotista referida al principio de la cuestión que analizamos. Según los Escotistas, las diferencias y pasiones del ser no son propiamente ser. Ya antes había indicado Ockam su disconformidad con esta doctrina. Ahora es el momento oportuno para tomar una posición positiva en que se afirme que toda realidad es ser.

Definidamente se pronuncia así Ockam:

«Circa quartum principale dico, quod quibuscumque existentibus extra animam ens est commune univocum et praedicabile de eis in quid et per se primo modo» (36).

No se necesitan para demostrarlo grandes argumentaciones. Todo cuanto tiene realidad fuera de la mente, al menos tratándose de seres creados, si de algún modo tienen realidad propia y distinta, son distintamente cosas reales, y de todas las cosas se dice unívocamente ser, de la misma manera que se dice unívocamente de Dios y de las criaturas. Respondidas las dificultades, que, respecto de las diferencias y pasiones del ser, pudieran objetarse en este punto, resuelve Ockam tres dudas que afectan en general a la doctrina expuesta en la cuestión. La primera de ellas ha sido ya aducida con su solución más arriba al tratar del concepto de analogía. Y saltando la segunda, formulemos la tercera, que puede tener interés precisamente para la materia es-

(35) GIACON, op. cit., p. 451.
(36) OCKAM, ib. X.

tudiada en el artículo cuarto, y por lo tanto para el tema general de este nuestro estudio.

La tercera duda es la siguiente:

«Tertium dubium est de principali conclusione, quia non videtur quod deo et creaturae sit aliquid commune univocum nec etiam omnibus creaturis» (37).

De entre los diversos argumentos que para probar esta posición suelen aducirse por los que la defienden, Ockam escoge diez. No todos ellos nos interesan, y así vamos a contentarnos con resumir los puntos de mayor relieve en las respuestas dadas por Ockam.

Las dificultades en lo fundamental se basan en exigir excesiva realidad para el unívoco, en la forma en que los realistas exagerados la exigían para el universal. Sobre este asunto la posición ockamística es neta y precisa. En modo alguno se requiere que al unívoco corresponda en el orden real algo uno además de los seres particulares; ni por falta de tal correspondencia resultaría el unívoco una cosa ficticia, porque de hecho al tal unívoco corresponderían muchas cosas reales, de las cuales se predica *in quid*. Por ejemplo, al concepto de hombre no corresponde *aliquid unum*, pero le corresponden todos los hombres, y en consecuencia nada tiene de ficticio (38).

Desde el argumento séptimo la respuesta es única y común para todos los restantes. Vamos a reproducir algunos momentos de esta respuesta, nos ilustrará no poco para que acabemos de entender la actitud no poco complicada de Ockam ante el pro-

---

(37) OCKAM, ib. DD.

(38) OCKAM, ib. GG: «Ad primum argumentum dico quod universaliter nulli univoco correspondet aliquid unum a parte rei illo modo quo isti imaginantur, quod scilicet praeter particularia sit aliquid unum quacumque unitate reali tali univoco correspondens. Et si dicatur quod tunc illud univocum esset fictitium, dico quod non sequitur, quia quamvis illud unum non sibi correspondeat primo tamen multa realia sibi correspondent de quibus praedicatur in quid. Unde conceptui hominis non correspondet aliquid unum, sed omnes homines sibi correspondent et ideo non est fictitius». Estas frases pudieran ser suscritas por cualquier realista moderado, pues parecen indicar con suficiente nitidez que los conceptos universales tienen fundamento a parte rei. Con esto quedaría rebatida por sus mismos defensores la teoría nominalista.

blema de la analogía del ser, tal cual en nuestros días suele proponerse.

«Ad septimum et ad omnes auctoritates dico quod non est aliquid univocum sic quod aliquid essentiale vel accidentale creaturae habeat perfectam similitudinem cum aliquo quod est realiter in Deo, et talem univocationem negant omnes sancti respectu Dei et creaturae, non tamen negant univocationem conceptus praedicabilis de Deo et creatura in quid per se primo modo.»

Si alguien urgiera ahora, que, según el filósofo, unívocos son los que tienen un mismo nombre y una misma razón sustancial de la cual el *ens* carece por no tener definición, respóndele Ockam que razón sustancial para el filósofo en ese punto es el concepto uno abstraíble de todos aquellos de quienes se predica; y así entendida vuelve a aseverar que *ens* se predica con esa identidad de razón sustancial de todos (39). Y termina:

«Ad argumentum principale patet quod quantumcumque Deus et creatura sint realiter distincta, tamen possunt habere aliquem conceptum univocum praedicabilem de eis» (40).

Para completar esta materia vamos a referir sucintamente otra exposición de Ockam sobre tema similar. Nos ayudará para que acabemos de entender exactamente esta predicabilidad universal y esta univocidad del ser. Ya antes nos hemos referido a la cuestión XVI del *Quodl. IV*, y hemos estudiado en ella con algún detenimiento el concepto de analogía en cuanto contrapuesto o no con los de unívoco, equívoco y denominativo. Pero de intento hemos reservado para este lugar la aplicación que de los conceptos expuestos hace precisamente al concepto del ser.

Aquí ya no acabamos de ver exactamente el pensamiento de

(39) OCKAM, ib.: «Et si dicatur secundum philosophum in praedicamentis: univoca sunt quorum nomem commune est et ratio substantialis eadem, et ens non habet aliquam rationem substantialem eandem quia non habet diffinitionem, ergo non est univocum. Respondeo quod philosophus ibidem accipit rationem substantialem pro conceptu uno abstrahibili ab omnibus illis de quibus dicitur illud nomen non autem pro diffinitione proprie dicta, et concedo quod secundum talem rationem substantialem eandem dicitur ens de omnibus de quibus praedicatur».

(40) OCKAM, ib. Con estas palabras termina esta cuestión IX.

Ockam. Unas veces habla de univocidad en sentido amplio, otras veces en sentido estricto, unas veces en nombre de Aristóteles, otras en nombre propio. Expuesta, pues, la distinción de unívoco en estricto y amplio, continúa:

«Sic etiam ens praedicatur univoce large loquendo de homine et animali, quia licet ens et homo significent omnia sua significata eodem modo significandi grammaticaliter et logicaliter non tamen album».

Es decir, que *ens* y *homo* respecto de lo que ellos directamente significan tienen entera paridad en la predicación; pero hay otras cosas, por ejemplo, *album*, respecto de las cuales no se da tal paridad. Razonando ahora Ockam este modo de pensar se basa en Aristóteles, para el cual la predicación analógica es equívoca a *consilio;* y así, unas veces dice que *ens* es análogo, otras que equívoco respecto de los diez predicamentos, porque según él ni es unívoco propio, ni equívoco *a casu*, sino algo intermedio, es decir, equívoco *a consilio*. Razonando todavía más esto mismo continúa:

«quia ens significat substantiam et alia praedicamenta pluribus impositionibus et mediantibus pluribus conceptibus, et primo significabat substantiam et secundario accidentia, ita quod si prius non significasset substantiam posterius non significasset accidentia... Et secundum usum illum loquendi debet dici quod substantia est proprie loquendo, et accidentia non sunt entia sed dispositiones sive effectus entis quod est proprie substantia».

Extrañará al lector el tono metafísico de este razonamiento. Es que Ockam refiere el pensamiento de Aristóteles. Ahora es cuando va a contraponer el "usus loquendi" propio al de Aristóteles. Según el lenguaje de Aristóteles, *ens* será equívoco *a consilio* respecto de Dios y criatura, de substancia y accidente, pero no según el de Ockam. Para Ockam,

«ut nos utimur hoc nomine, ens significat omnia sua significata una impositione et mediante uno conceptu et uno modo significandi quia omnia entia significat in recto».

Lo que a continuación dice viene a corroborar esta posición, admitiendo tan sólo que habría univocación en sentido amplio

si *ens* significara algo en oblicuo, pero entonces no se predicaría *in quid* (41).

La fórmula empleada en el Comentario al Libro de las Sentencias, según la cual hay univocación entre Dios y la criatura sólo en sentido amplio y no en sentido estricto, nos dejaba satisfechos hasta cierto punto; ahora parece invalidada aquella fórmula, y afirmada la univocación estricta, fórmula espinosa y difícil aun en la terminología de Ockam. Habrá que decir que cuando el Maestro Franciscano reflexiona sobre lo que los autores y santos dicen respecto de Dios y de la criatura, atenúa sus expresiones, hacia las cuales tiende cuando sólo se deja llevar del mecanicismo dialéctico de sus razonamientos. Pero también en todo caso tiene suficiente clarividencia para afirmar que nada hay en la realidad dentro del orden creado que sea enteramente semejante a algo que haya en Dios. Estas aseveraciones terminantes devuelven la tranquilidad al Venerable, aun cuando no acierte a incorporar siempre a sus fórmulas filosóficas estas últimas diferencias fundamentales entre Dios y la criatura. Dejemos en paz al Franciscano, aun cuando no admitamos sus fórmulas: él sabrá entenderse con los conflictos entre su dialéctica y sus reflexiones de vuelos más amplios que abarcan todo el depósito de la tradición filosófica de los autores y de los santos.

No sabemos cuánto de lo dicho habrá llegado a interesar al lector. Terminada la lectura de estas páginas habrá quedado con la impresión de que aun nada hemos expuesto sobre la analogía del ser. Atribúyalo a los métodos del Maestro Franciscano, que, desde fuera y sin internarse en el contenido dramático de los problemas, en cuyo desenvolvimiento suele centrarse nuestro interés, resuelve las cuestiones con meros artificios terminísticos a manera de andamios construídos en torno a un magnífico palacio cuyo interior queda cerrado a nuestra vista.

Hemos tocado los puntos que, según la exposición de Giacon a que nos hemos referido al principio, nos parecía necesario aclarar, para hacer un parangón de Ockam y Suárez, y deducir luego, fundados en la objetividad del estudio directo, el influjo de aquél sobre éste, tantas veces enumerado, tan pocas veces precisado y menos probado.

(41) Ockam, *Quodl.* IV, *q.* XVI.

II

DOCTRINA DE SUAREZ

Suficientemente informados, a lo que nos parece, sobre la mentalidad y los puntos de vista de Ockam en el punto problemático que pretendíamos esclarecer, como base para construir un proceso comparativo con algunos elementos metafísicos de Suárez, hora es ya de que emprendamos la lectura del Doctor Eximio, proyectando a sus escritos atención esmeradísima, porque matices levísimos pueden determinar orientaciones fundamentales en la especulación.

Hechos ya a las maneras de la llamada *vía moderna*, inaugurada por Ockam, sentimos al adentrarnos en las Disputas Metafísicas de Suárez vivísimo choque mental. Es del todo distinta la expresión suareziana. Ockam no fué simple reacción ante el Tomismo y Escotismo, sus tendencias radicaban más lejos, y su inspiración filosófica manaba de fuentes anteriores al realismo aristotélico tal como desde fines del siglo XII comenzó a ser conocido entre los europeos. Ockam volvía a las tendencias lógicas y dialécticas antiguas, y marcó a toda su especulación profundo carácter dialéctico, como hemos podido ya observar en lo que de él llevamos transcrito.

Esta tendencia dialéctica hemos de considerarla como una degeneración filosófica, si se sobrestima su función, a saber, si en lugar de hacerla consiguiente a la especulación propiamente metafísica o filosófica, en cuanto que la dialéctica determina con maravillosa exactitud la expresión correspondiente a la concepción profunda, la convertimos en norma del contenido metafísico; y tal sucede cuando a los problemas propia y estrictamente metafísicos se busca una solución basada puramente en reglamentación dialéctica de términos y expresiones. Entonces la función dialéctica de secundaria se convierte en primaria y universal, de valor resolutivo en problemas especulativos de todos los órdenes.

No por esto hemos de despreciar el sentido cultural y las aportaciones de la dialéctica. Ciertamente, la filosofía decadente

de los siglos últimos medievales dió al lenguaje y a la gramática estimabilísima precisión en el decir. Aquellos filósofos, y bajo este aspecto merecen honorífica mención particularmente los Nominales, hicieron análisis minuciosísimos de todas las formas gramaticales, del alcance pleno de cada una de las dicciones usuales en el lenguaje ordinario, y lograron con ello dotar a la palabra, además de flexibilidad, de gran capacidad de expresión.

Suárez, talento metafísico de primer orden, supo decidirse desde el primer momento por una especulación objetiva, que se internara en los problemas mismos y en su contenido para solucionarlos desde dentro, a base de su mismo contenido y de los presupuestos necesarios establecidos al plantearlos, no ya desde el exterior en virtud tan sólo de las expresiones más o menos convencionales consagradas por la tradición. Quiérase o no reconocer en esta actitud mérito alguno particular, al menos debe tenérsela muy en cuenta cuando se trata de establecer una comparación entre Ockam y Suárez y deducir los influjos que aquél ejerciera sobre éste. Es éste un hecho diferencial fundamental que desde el primer momento imprime a los dos especuladores direcciones del todo divergentes. Olvidarlo es olvidar lo principal en toda comparación, a saber, la personalidad misma del sujeto en estudio. Si Giacon hubiera atendido, al referirse a Suárez, a esta orientación básica de la actitud suareziana, mucho hubiera vacilado antes de optar por incluirle en la lista de los que han padecido influencia ockamística, aun cuando hubiera hallado ciertas coincidencias entre ambos pensadores.

Este aspecto de la manera suareziana es tanto más digna de ser tenida en cuenta cuanto que Suárez es plenamente consciente de ella. Desde el primer momento formuló con energía esta base fundamental de su proceso. En el proemio mismo de la Metafísica, antes ya de redactar su magnífica disputa primera sobre la naturaleza, objeto y prevalencias de la Metafísica, expuesta la razón de emprender esta tarea, dice taxativamente sobre sus métodos:

«His igitur rationibus et multorum rogatu inductus, hoc opus praescribere decrevi, in quo metaphysicas omnes disputationes ea doctrinae methodo complecterer, quae ad rerum ipsarum comprehensionem et ad brevitatem aptior sit, revelataeque sapientiae inserviat

magis. Quapropter necessarium non erit in plures libros opus hoc distribuere seu partiri; nam brevi disputationum numero, ea omnia, quae huius doctrinae sunt propria, quaeve subiecto eius sub ea ratione, qua in ipsa consideratur, conveniunt, comprehendi et exhauriri possunt; quae vero ad puram philosophiam aut dialecticam pertinent (in quibus alii metaphysici scriptores prolixe immorantur), ut aliena a praesenti doctrina, quoad fieri possit, resecabimus» (42).

La expresión es terminante: domina la tendencia francamente realista, porque a Suárez le interesan las cosas mismas y por eso busca su comprensión; y en orden a obtenerla se ordena todo el organismo de las Disputas, su amplitud queda normada por esa misma aspiración, y por ella, finalmente, prescinde Suárez de la dialéctica, o de lá que él llama filosofía pura, filosofía diríamos hoy sin contenido, formalista y extrínseca.

Reconoce, con todo, Suárez la función de la dialéctica y la separa cuidadosamente de la de la metafísica. No toca a ésta trazar los métodos y estudiar su valor, es decir, proporcionar a la ciencia los instrumentos aptos; esta función es de la dialéctica razonada, en cuanto que ella dirige las voces y los conceptos. Pero aun así, añade Suárez, dado que estos instrumentos del saber deben también por su parte radicar en la naturaleza misma de las cosas, la metafísica contribuye no poco a la dialéctica; y no tan sólo como contribuye a cualquier ciencia, sino de modo peculiar, precisamente porque la metafísica estudia las esencias de las cosas, a base de las cuales han de formularse las definiciones dialécticas, y estudiar también los diversos grados... que dentro de una esencia darse pueden, grados que la dialéctica formula en las divisiones y subdivisiones de las esencias (43).

Esta actitud suareziana se refleja ya concreta y peculiarmente en los problemas que queremos analizar. Ockam buscaba la univocación... en las voces, fueran dichas, fueran escritas y

---

(42) Prooemium. Varias veces alude en la Metafísica a esta su actitud ante la dialéctica. Cfr., también *De anima* IV, cap. III, n. 21.

(43) «Dicendum est non pertinere ad metaphysicam directe tradere instrumenta discendi...» «Neque est verum dialecticam solum perfunctorie, et quoad an est (ut vocant) haec explicare... sed etiam rationes harum rerum.» «Unde dialectica ita tradit modum sciendi, ut scientifice illum doceat.» *Disp. Met.* (citaremos en adelante DM). I, s. 4, n. 31. Cfr., ib. nn. 28-35.

en general en los signos convencionales. No así Suárez, sino más bien lo contrario. Suárez entiende que antes del término *ens* está el concepto *ens*, del cual procede la voz correspondiente. Por consiguiente, los conceptos son de la cosa misma, y no depende su valor meramente de la significación de la voz con que se expresa. Tanto más que el concepto es ya por su naturaleza una como imagen y expresión de la realidad representada, mientras que la voz es convencional *ad placitum*. El concepto no es propiamente simple *quid nominis*, mero contenido del término, aunque de algún modo puede también admitirse esto; el concepto es de la cosa misma expresada por la voz (44). Hablando de la analogía vuelve a decir expresamente que ella es de las cosas mismas, y que de ellas se deriva a las voces: en tanto el nombre es análogo en cuanto que lo es el concepto (45).

A este respecto es de interés notar que Suárez es mucho menos nominalista que los mismos tomistas, que tan insistentemente le acusan en este punto. Para Suárez toda la univocación, la analogía con sus diversas divisiones y grados reza siempre en torno al concepto mismo, y sólo en cuanto que el concepto es directa y natural representación del orden real, tal cual en sí mismo es. Quien haya leído atentamente los autores tomistas cuando de univocación y analogía tratan, habrá podido observar que para ellos la analogía y la univocación son de los nombres mismos. Muestra evidente de esto es el título que Cayetano im-

(44) Más tarde hemos de insistir de nuevo en este punto. Citaremos al menos este texto: «Quarto colligitur ex dictis, falso vocari hunc conceptum tantum nominis, et non rei significatae nomine entis, et secundum eam rationem qua per illud significatur. Primo, quia, ut dixi, hic conceptus prior est voce, et impositione eius ad res tali modo significandas. Nam licet quoad nos conceptus saepe formentur mediis vocibus, tamen secundum se, et simpliciter, prior est conceptus, qui ex se parit vocem qua exprimitur, et est origo impositionis eius; ergo talis conceptus est simpliciter et absolute conceptus rei secundum se, et non tantum in ordine ad significationem vocis, ut hac ratione dicatur conceptus nominis, seu quid nominis». DM. II, s. 1, n. 13. Cfr., ib. n. 9; s. 2, nn. 23-4; s. 3, n. 12.

(45) Ex quo etiam intelligimus, hanc analogiam esse diversam ab aliis, quia in re ipsa exsistit, et ex vi eius derivatur ad nomen absque ulla negatione intellectus nostri, sed sola impositione talis nominis ad significandam talem rationem formalem, quae ex se non respicit plura nisi cum habitudine et ordine inter se; unde nomen ideo est analogum, quia significat rationem analogam, seu non perfecte unam, neque aeque indefferentem. DM. XXXII, s. 2, n. 16.

puso a su famosísimo opúsculo sobre estas materias: *De nominum analogia*. Este hecho, cuya razón hemos de procurar ilustrar más tarde, evidentemente, a nadie dará pie para mencionar influjos ockamísticos en el tomismo, aun cuando es evidente la coincidencia.

Fijada la actitud fundamental de Suárez en la metafísica, en lo que pudiera ella rozarse con la actitud de Ockam, entremos a estudiar detenidamente el concepto de *ens* con su unidad y analogía en Suárez, para ver si siquiera se da una coincidencia material con Ockam en estas tesis fundamentales, para así juzgar de la afirmación rotunda de Giacon y de las conclusiones amplísimas que en contadas palabras enuncia.

§ 1

El concepto del ser

En cuanto emprendemos un estudio detallado y sistemático de puntos de vista suarezianos referentes a su Metafísica, palpamos de seguido las ventajas de su exposición orgánica, gracias a la cual nos es dado hallar reunidas sus ideas sobre cualquier problema metafísico o en un único pasaje, o si en varios, facilísimos de encontrar por la analogía correlativa de las cuestiones debatidas. Concretamente, cuanto deseamos fijar en este estudio, lo encontramos reunido en pocas páginas, en las que comprenden principalmente la Disputa segunda, dedicada al estudio del concepto del ser, en alguna sección de la Disputa primera al precisar cuál sea el objeto de la Metafísica, y finalmente, en breves pasajes de la segunda parte que estudian el carácter analógico de las divisiones primeras del ser.

Dada la importancia que las cuestiones fundamentales de la Metafísica implican, por iniciarse en ellas los grandes ángulos visuales que han de abarcar todo el orden real en toda su amplitud, es de absoluta necesidad hablar con toda precisión, perfilando con la acribia posible cualquiera de los términos básicos que se emplee. No puede negarse que una lectura reposada de los textos suarezianos pone en juego ante el lector una serie de

conceptos afines, no del todo fáciles de deslindar. Tales son particularmente los siguientes: *vox ens, ratio entis, ratio formalis entis, ens ut sic, ens in quantum ens, conceptus entis, conceptus formalis entis, conceptus obiectivus entis, ratio obiectiva entis.*

Es indudable que una lectura precipitada puede dar lugar a confusionismos que es menester desvanecer desde el comienzo, si ha de lograrse distinción de ideas suficiente y necesaria para poder establecer con seguridad una comparación seria de Suárez con el Venerable Iniciador de la *Via moderna.*

De hecho no todos los autores han entendido de la misma manera la expresión de Suárez. Es conocida la divergencia de los Escolásticos modernos al querer interpretar y precisar los conceptos objetivo y subjetivo. Para mencionar siquiera un caso veamos a P. DESCOQS, profundo conocedor de la mentalidad suareziana. Tratando de adentrarse en la naturaleza de la noción de ente *ut sic,* tiene que explicar los términos que emplea: *ens* se entiende *Nominaliter,* dice, y se trata del concepto directo y vulgar. Y añade: "*Notio* vero intelligitur conceptus non tantum subiectivus, ut patet, sed obiectivus. Porro secundum nos CONCEPTUS OBIECTIVUS est ipse actus subiecti cognoscentis prout obiectum materiale attingit vel repraesentat, et opponitur CONCEPTUI SUBIECTIVO, qui est actus ipse cognitionis vitaliter productus et, qua talis, subiectiva mentis affectio. Sed haec aliqua explicatione indigent" (46). Las explicaciones de Descoqs son amplias y al cabo de ellas añade: "Conceptum obiectivum et subiectivum cum compluribus hodiernis scholasticis modo definivimus; sed apud multos alios definitio utriusque est paululum diversa. Dicunt enim conceptum subiectivum esse *terminum productum in subiecto qui sit repraesentativus et imago intentionalis obiecti,* dum conceptus obiectivus est vel *simpliciter obiectum* (en nota se cita a Juan de Santo Tomás), vel *obiectum ut repraesentatum,* vel *ratio quae proprie per conceptum subiectivum repraesentatur* (citado Frick), ita ut res ipsa vocetur *con-*

(46) DESCOQS, *Institutiones Metaphysicae Generalis. Eléments d'Ontologie,* T. I. Par. I, S. I., C. I., a. II, Thesis II, pág. 143. Dado el carácter de este nuestro estudio, no nos es posible ir señalando elementos bibliográficos. La obra que citamos aquí es un arsenal bibliográfico, en que encontrará material abundante quien quiera dedicarse a estudiar estos puntos.

ceptus per denominationem extrinsecam a conceptu formali (citado Suárez)". Y observe ahora el lector esta advertencia de Descoqs: "Unde sequitur illud quod vocamus conceptum obiectivum idem esse ac illud quod hi auctores conceptum subiectivum vel formalem definiunt; dum illud quod potius vocabimus obiectum formale idem esse ac eorum conceptum obiectivum". Y todavía ha de volver Descoqs ampliamente a este mismo tema después de expuesta la analogía del ser (47).

Si estas divergencias pueden desconcertar a quien se dirija a estos autores para aprender de ellos la verdadera concepción del ser y la solución de los problemas implicados, todavía la nota puesta por Descoqs en este punto ha de causar mayor desorientación, sobre todo a quien haya recurrido a las páginas del filósofo francés, reconocido como buen intérprete de Suárez, para iniciarse con él en la filosofía del Doctor Eximio. Dice así: "Qua in loco, Eximius fuse exponit discrimen quod admittit inter conceptum *formalem* et conceptum *obiectivum*. Attente legenti patebit eum non loqui de conceptu subiectivo sensu mere psychologico quem descripsimus, et conceptum eius formalem idem esse omnino ac conceptum nostrum obiectivum, conceptum vero eius obiectivum non esse nisi obiectum materiale prout repraesentatum, ergo obiectum formale, prout infra dicemus. Addit tamen, et quidem recte, conceptum obiectivum non semper esse veram rem positivam... Ex quo colligi posset conceptum obiectivum secundum Suarezium identificari cum ratione obiectiva seu esse obiectivo mere intentionali quod determinat cognitionem et in quo attingitur subiectum. Tunc optime intelligitur cur Suarezius ad unitatem conceptus obiectivi entis probandam, proficiscatur ab unitate conceptus formalis entis ut videbimus infra. Sed fatendum est hanc exegesim non concordare cum omnibus locis" (48).

Si tales divergencias existen entre quienes tratan las cuestiones, fácil es de ver que difícilmente será posible un planteamiento del problema concordante entre los diversos autores, aun cuando al enunciarlo empleen materialmente los mismos térmi-

(47) DESCOQS, ib. pág. 147.
(48) DESCOQS, ib. nota 3.

nos. Y que no será posible creerse en posesión de la verdadera teoría suareziana mientras no se tenga pleno conocimiento de la terminología por él empleada, cosa, por lo visto, no tan fácil, cuando serios conocedores de Suárez tienen que reconocer no haber dado con la verdadera interpretación de sus términos, pues no hallan una exégesis que concuerde con todos los textos.

Impongámonos un esfuerzo. Examinemos detenidamente y con minuciosidad las expresiones de Suárez, aun las incidentales, las cuales, al estar combinadas con otras expresiones e ideas conocidas, nos obligarán a perfilar nuestras ideas para que puedan encajar perfectamente con las conjugaciones de los términos hechas por Suárez.

a) *Ratio formalis entis.*—No se moleste el lector al advertirle que observe que no encabezamos esta parte con el título de *conceptus* formalis entis, sino sencillamente con el de *Ratio* formalis entis. Es de importancia esta nota. Tanto más que Suárez mismo hace notar que estos tres elementos: *conceptus formalis, obiectivus, vox* (ens) están en mutua correlación y coordinados, y tan íntimamente que reconoce Suárez que con frecuencia pasa él mismo del uno al otro en la argumentación, eludiendo, con todo, la circulación viciosa al tomar de cada cual lo más conocido o lo menos controvertido en cada caso (49).

Esta expresión de *ratio formalis* entis sale con alguna frecuencia en estas secciones que vamos a examinar (50). Pero hay también otras equivalentes. Así, Suárez mismo dice "Ratio seu conceptus entis" (51), alguna vez se refiere con esta otra expresión: "Ultimo sequitur ex dictis, ens non solum dicere conceptum unum et praecisum, *prout absolute abstractum* consideratur" (52), con la cual tiene íntima semejanza esta otra: "cum

(49) DM. II, s. 2, 24: «Haec enim tria, *conceptus formalis, obiectivus, et vox*, proportionem inter se servant, et ideo ab uno ad aliud saepe argumentamur, non quidem vitiosum circulum committendo, sed de unoquoque sumendo quod nobis notius, aut ab aliis facilius concessum videtur».

(50) Por ej., «Formalis seu essentialis ratio», DM. II, s. 4, n. 1. «Explicata formali ratione obiecti adaequati huius scientiae...» DM. III, prooem. «Conceptum entis... secundum rationem formalem suam...» DM. I, s. 1, n. 11, etc.

(51) «Utrum ratio seu conceptus entis...» DM. II, s. 3, título.

(52) DM. II, s. 2, n. 34.

illa ratio sit abstractissima et simplicissima...» (53). Con todo ello viene a decir que esta razón formal del ser lo mismo es que su razón esencial, como dice expresamente cuando, después de tratar del concepto objetivo del ser, indaga ya brevemente en qué consista el ser como tal: «oportet in quo eius formalis seu essentialis ratio consistat...» (54), a lo que equivale también indagar la formal significación del ser (55).

Pero viniendo ya a explicar esta razón formal, no da Suárez desde un comienzo su contenido, sino que inicia la exposición distinguiendo dos sentidos o dos acepciones del término *ens*, el participial y el nominal. En sentido participial *ens* dice un ser que de hecho y actualmente es o existe, porque expresa la relación temporal. Mientras que en sentido nominal, no siendo ya participio, ni diciendo por consiguiente tiempo (56), se ha de entender así:

«Si ens sumatur prout est significatum huius vocis in vi nominis sumptae, eius ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est, non fictam, nec chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum» (57).

Queda por precisar lo que entiende Suárez por esencia real. Suárez procede con calma, primero expone qué es esencia y luego verá lo que añade el que sea real. Lo que es esencia tiene su dificultad para explicarlo. Hácelo Suárez, bien por sus efectos (58), bien en orden a nuestro conocimiento. Este segundo modo es de algún interés para ulteriores raciocinios:

«Secundo autem modo dicimus essentiam rei esse, quae per definitionem explicatur... et sic etiam dici solet, illud esse essentiam rei, quod primo concipitur de re; primo (inquam) non ordine originis... sed ordine nobilitatis potius et primitatis obiecti; nam id est

(53) DM. II, s. 4, n. 1.
(54) Ib.
(55) «Formalis significatio entis est esse», DM. II, s. 2, n. 24.
(56) DM. II, s. 4, n. 3.
(57) Ib. n. 5.
(58) Ib. n. 6: «Primo modo dicimus essentiam rei esse id, quod est primum et radicale, ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum, quae rei conveniunt, et sub hac ratione decitur *natura uniuscuiusque rei*».

de essentia rei, quod concipimus primo illi convenire, et primo constitui intrinsece in esse rei, vel talis rei, et hoc modo etiam vocatur essentia *quidditas* in ordine ad locutiones nostras, quia est id, per quod respondemus ad quaestionem, quid sit res. Ac denique appellatur *essentia*, quia est id quod per actum essendi primo esse intelligitur in unaquaque re» (59).

Esto es esencia. Y ¿esencia real? Puédelo explicar Suárez por vía negativa o afirmativa. Por vía negativa es real la esencia que no envuelva en sí repugnancia alguna; por la afirmativa, caben todavía dos maneras de explicarla: *a posteriori*, será real la esencia que sea principio o raíz de operaciones reales; *a priori*, por parte de la causa extrínseca, será real la esencia que pueda ser producida al menos por Dios; y por parte de la causa intrínseca, explícalo así Suárez:

«Per intrinsecam autem causam non potest proprie haec ratio essentiae explicari, quia est prima causa vel ratio intrinseca entis, et simplicissima, ut hoc communissimo conceptu essentiae concipitur; unde solum dicere possumus, essentiam realem eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere» (60).

Tal es el contenido de la razón del ser, lo que *ens* dice en su sentido nominal, a saber, algo que tiene esencia real, no fingida ni quimérica, sino verdadera y apta para existir en realidad de verdad. Por consiguiente, *ens* no es precisamente un ser potencial, que excluya o niegue al ser que en realidad exista, sino que, prescindiendo de todo estado particular de cada uno de los seres, expresa la realidad de la esencia en cualquiera de los órdenes, bien sea el posible, bien el real, bien el abstracto (61). De aquí se colige que esta razón formal y comunísima del ser, significada por el término *ens* en su sentido nominal, es esencial y quidita-

(59) Ib.
(60) Ib. n. 7.
(61) Ib. n. 11: «Ex quo uterius intelligitur, ens sumptum in vi nominis non significare ens in potentia, quatenus privative vel negative opponitur enti in actu, sed significare solum ens ut praecise dicit essentiam realem, quod valde diversum est; sicut enim abstractio praecisiva diversa est a negativa, ita ens nominaliter sumptum, licet praecise dicat ens habens essentiam realem, non vero addit negationem, scilicet carendi existentia actuali, quam negationem seu privationem addit ens in potentia».

tiva respecto de todos sus inferiores y se encuentra en todos ellos (62). Este punto hemos de aclararlo más tarde.

Este *ens*, en cuanto ser real, es el objeto propio de la metafísica (63), pero no en esta absoluta precisión correspondiente a la *ratio formalis* que acabamos de explicar, sino en cuanto que de algún modo contiene a sus inferiores y dice relación a ellos, porque así este objeto sea universalísimo del mismo modo que la ciencia que sobre y en torno a él se construye (64).

b) *Conceptus formalis.*—La Disputa II de la Metafísica lleva por título *De ratione essentiali seu conceptu entis*. La primera sección trata de la unidad del concepto formal del ser, y en ella encontraremos elementos suficientemente claros para delimitar lo que entiende Suárez por concepto formal.

Es de notar que la división del concepto propuesta por Suárez no es la que no pocos autores modernos suelen dar, y hemos visto proponer a Descops, a saber, concepto subjetivo y concepto objetivo. Suárez contrapone concepto *formal* y concepto objetivo. No creemos que corresponda exactamente al formal de Suárez el subjetivo de esos otros autores, y quizás de esta mala inteligencia provienen las discrepancias y oscuridades que en este punto se originan.

Suárez define con toda exactitud lo que entiende por concepto formal:

«Supponenda imprimis est vulgaris distinctio conceptus formalis et obiectivi; conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est velut proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu obiectivo» (65).

Obsérvese bien todo el alcance que en la concepción suarceziana tiene la identificación de concepto formal con el verbo mismo. Por lo tanto, no se trata aquí solamente del acto subjetivo vital

(62) Ib. n. 13; DM. XXXI, s. 2, n. 14.
(63) DM. I, s. 1, n. 26.
(64) V. gr., DM. I, s. 2, n. 12-4, etc.
(65) DM. II, s. 1, n. 1.

espiritual producida por la inteligencia al conocer, prescindiendo del contenido intencional de tal acto, no: el concepto formal suareziano implica todo lo vital y espiritual además de todo lo intencional requerido para que la inteligencia sea actualmente en conocimiento de un objeto. Hay otras expresiones suarezianas además de esta definitoria que dicen terminantemente lo mismo. Por ejemplo:

«Secundo quia, sicut mens nostra, praescindendo ea quae in re non distinguuntur, in seipsa realiter distinguit conceptus formales suos, ita e converso, confundendo et coniungendo ea quae in re distinguuntur, quatenus in se similia sunt, unit conceptum suum, formando illum re et ratione formali unum; hoc autem modo concipiuntur entia hoc conceptu formali entis; sumit enim mens illa omnia solum ut inter se similia in ratione essendi, et ut sic, format unam imaginem unica representatione formali repraesentantem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis» (66).

Y poco más adelante, explicando la relación de este concepto con el nombre y con la cosa concebida, insiste en que es falso llamar a este concepto formal *quid nominis* y no *quid rei*. La segunda razón es esta:

«Secundo, quia hic conceptus est per modum cuiusdam simplicis imaginis naturaliter repraesentantis id, quod per vocem ad placitum significatur; sed in hoc tantum consistit, quod sit conceptus rei» (67).

Parécenos, pues, indudable que Suárez no incluye en el concepto formal solamente los elementos estrictamente subjetivos y vitales, sino también los intencionales, es decir, cuanto es menester para que la mente formalmente se constituya en posesión del conocimiento formal de su objeto.

El concepto formal siempre es una realidad verdadera y positiva, y tratándose de criaturas es concretamente una cualidad que se adhiere a la mente. Es además una realidad singular y concreta, precisamente por lo mismo, porque ninguna realidad existente puede ser abstracta y universal.

Además, cuando se habla de que el concepto de ente se con-

(66) Ib. n. 11.
(67) Ib. n. 13.

trae a los inferiores, no ha de entenderse tal contracción respecto del concepto formal, porque éste ni es determinado ni contraído (68).

Más tarde se ha de poner en claro cómo se forme en el caso concreto de *ens* su concepto formal, cuál sea su contenido y hasta qué punto tenga unidad.

La cuestión primordial que acerca de este concepto plantea Suárez es la de su unidad. Pero está ella íntimamente relacionada con la del concepto objetivo, y mejor será que aclaremos primero lo que este segundo concepto es, y podremos luego explicar simultáneamente la unidad de ambos.

c) *Conceptus obiectivus.*—No hemos de negar importancia a la exacta comprensión de esta expresión aplicada al ser, ya que prácticamente ella incluye el objeto propio de la metafísica, según Suárez, y en torno suyo giran no pocas de las grandes controversias suscitadas contra el Doctor Eximio. Pongamos, pues, toda solercia en aprehender con exactitud la fórmula de Suárez.

Tenemos ya anotada la división del concepto en formal y objetivo y reseñada la exposición del formal. Paralelamente viene definido el objetivo:

«Conceptus obiectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ut verbi gratia, cum hominem concipimus... homo... cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus obiectivus».

E inmediatamente sigue el análisis del término denominativo complejo:

«Conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem obiectum eius concipi dicitur, et ideo recte dicitur obiectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut obiectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit» (69).

Una definición similar viene dada incidentalmente un poco

(68) DM. II, s. 2, n. 8.
(69) DM. II, s. 1, n. 1.

más adelante, en la sección siguiente en que trata de la unidad del concepto objetivo del ser:

«Conceptus obiectivus nihil aliud est quam obiectum ipsum ut cognitum vel aprehensum per talem conceptum formalem» (70).

Y también, aunque en forma menos directa:

«... hic solum agimus de eo conceptu obiectivo qui immediate et adaequate respondet illi conceptui formali» (71).

Obsérvese una modalidad algo distinta en estas expresiones que vamos a transcribir; también ellas giran en torno al concepto objetivo, aun cuando la fórmula afecta más bien al objeto del conocimiento formal:

"... voces... immediate significant obiecta quae per huiusmodi conceptus formales immediate repraesentantur... ergo illud ipsum, quod est immediatum obiectum formalis conceptus, est immediatum significatum vocis adaequatae illi conceptui" (72).

Según estas expresiones y definiciones, tenemos que en el concepto llamado objetivo hay una relación imprescindible al concepto formal, puesto que de él le proviene su razón de concepto. Además hay otra relación también imprescindible a un contenido de este concepto objetivo en torno al cual gira el concepto formal. Ese contenido podrá ser uno u otro objeto, de uno u otro orden, pero siempre y forzosamente ha de considerárselo como tratado por el concepto formal, no aislado de todo orden intencional. Este objeto del concepto formal puede indiferentemente ser de uno u otro orden: concreto, físico, abstracto, mental; podrá ser rico en facetas y aspectos diversos: pero en el momento en que la mente se interese por él, y precisamente bajo aquel aspecto por el que se interese, es ya un concepto (por denominación extrínseca) objetivo. Todo este alcance tienen, a nuestro ver, las expresiones de Suárez, cuando dice que el con-

(70) DM. [illegible]
(71) Ib. n. 7.
(72) Ib. n. 23.

cepto objetivo es "res illa vel ratio", "obiectum ut cognitum vel repraesentatum", "qui immediate et adaequate respondet conceptui formali".

Tenemos, por consiguiente, que son dos los elementos que integran esencialmente el concepto objetivo. Tratemos de encontrarlos formulados y distinguidos en expresiones suarezianas. Diríamos, empleando modos de hablar propios de la escolástica, que el concepto objetivo viene constituído por un elemento material y por un elemento formal. El elemento material sería el contenido de ese concepto prescindiendo de toda relación y considerado en sí tal cual independientemente del elemento formal se da; el formal será un estado o modo peculiar por el que ese contenido es concepto objetivo.

Tratando de si dos conceptos objetivos, el de substancia y el de ser, en condiciones peculiares, llegarían a identificarse, está Suárez por la afirmativa, pues razona:

«Ratio concepta est eadem, et modus concipiendi illam est idem... conceptus ergo obiectivus... erit idem» (73).

En ese texto van explicitados los dos elementos integrantes del concepto objetivo, *ratio concepta* y el *modus concipiendi*. En este otro que copiamos, en cambio, insiste tan sólo en el primero, cuando para hacer ver de dónde ha de provenir la unidad del concepto objetivo, dice:

«Quod declaratur et confirmatur, quia ut ens habeat unum conceptum obiectivum, necesse est ut omnia entia conveniant in una ratione formali entis, quae per nomem *ens* requirit unitatem rei, vel saltem rationis formalis; si autem omnia entia conveniunt in una ratione formali, ergo ut sic habent unam et eamdem definitionem, sicut unum conceptum obiectivum» (74).

Un caso concreto, formalmente definido por Suárez, resumirá y a la vez confirmará y aclarará cuanto tenemos dicho. Trátase de comparar los conceptos objetivos de *ens* y *substancia*. El de ésta descríbelo así:

---

(73) Ib. n. 13.
(74) Ib. n. 1.

«Conceptus obiectivus substantiae nihil aliud est quàm ratio substantiae determinate et secundum proprium modum ab intellectu conceptae» (75).

Ejemplo en que expresamente se nos pone el elemento material (ratio substantiae) y el elemento formal (*secundum proprium modum ab intellectu concepta*). El concepto objetivo no es sola la razón de substancia, porque entonces no llega a ser *concepto*, ni es sola la modalidad cognoscitiva, porque entonces no sería *objetivo*, sino que la unión de ambos constituye el concepto objetivo.

Recordemos la tesis suareziana, que afirma para nuestro entendimiento la posibilidad de conocer directa e inmediatamente el singular, doctrina ésta que tanto escandaliza a Giacon, pues la pone como fuente de los grandes errores de Ockam, y consiguientemente de los de Suárez (nos referiremos más tarde a este punto). Entonces tenemos que no solamente lo abstracto e inmaterial puede constituir un concepto objetivo, sino también lo concreto real y físico. Puede, pues, decirse que todo cuanto existe es potencialmente concepto objetivo, y que actualmente lo será en cuanto se le aproxime una inteligencia que se interese por ello. Por eso Suárez es tan cuidadoso en distinguir los diversos estados en que puede hallarse el concepto objetivo por parte de su elemento material, y lo que por la predicación corresponde en la realidad al concepto objetivo, ya que es este concepto y no el formal lo que se predica, como hemos ya dejado advertido. Este punto ha de quedar mucho mejor aclarado cuando tratemos de la unidad y analogía de dicho concepto: de momento diremos que lo que en la realidad corresponde al concepto objetivo es el elemento material de éste, no tan sólo cuando se trata del conocimiento de un objeto singular, sino también cuando de un abstracto, porque en la predicación se transfiere al orden real el elemento material del concepto, sea él una cosa singular, sea una *ratio formalis* (la cual es independiente de todo estado mental y únicamente incluye la esencia real que se halla en las cosas, según hemos estudiado antes), y no se predica el elemento formal, o sea la peculiar modalidad comunicada por la operación mental.

(75) Ib. n. 13.

Por consiguiente, lo que, tratándose del ser, la voz *ens* significa inmediatamente es el concepto objetivo (76).

Tal vez un texto de Suárez resuma brevemente nuestra exposición del concepto objetivo y nos dé seguridad de que realmente la interpretación que damos es exacta y se ajusta a la variedad de textos que en estas secciones se encuentra. Este pasaje se refiere únicamente al caso en que el elemento que hemos llamado material sea abstracto.

«Quo fit ut ad conceptum obiectivum praecisum secundum rationem ab aliis rebus, seu conceptibus, non sit necessaria praecisio rerum secundum se, sed sufficiat denominatio quaedam a conceptu formali repraesentante illum obiectivum, quia, scilicet, per illum non repraesentatur obiectum illud secundum id totum quod est in re, sed solum secundum talem rationem convenientiae, ut patet in conceptu obiectivo hominis ut sic, qui secundum rationem praecisus dicitur a Petro, Paulo, et aliis singularibus, à quibus in re non differt. Illa autem praecisio secundum rationem est denominatio a conceptu formali; quia nimirum homo, ut obiicitur tali conceptui non est repraesentatus secundum omnem modum quo in re existit sed secundum convenientiam quam plures homines habent, qui per modum unius sub ea ratione concipiuntur» (77).

Finalmente, así acaban de comprenderse en toda su profundidad las diferencias que Suárez señala entre el concepto objetivo y el formal. Hemos ya indicado antes las cualidades del formal: por contraposición a ellas señala estas otras del concepto objetivo. No siempre el concepto objetivo es cosa verdadera y positiva, porque también concebimos las privaciones y lo que llamamos entes de razón, cuyo ser objetivo sólo tiene lugar en el entendimiento. Además el concepto objetivo puede a las veces ser una cosa singular e individual, pues aun esas cosas pueden presentarse al entendimiento, pero con frecuencia es universal, confusa y común (78).

Hemos pretendido con todo esto aclarar conceptos que con frecuencia se entremezclan en la lectura de Suárez, los cuales, de no sintonizar perfectamente, desconciertan y son causa de

(76) Cf. DM. II, s. 2, nn. 7, 22, 23; DM. XXXI, s. 2.
(77) DM. II, s. 2, n. 16.
(78) DM. II, s. 1, n. 1.

oscuridad y falsas interpretaciones; en cambio, percibidos en toda su nitidez y precisión se conciertan y concuerdan perfectamente, dando a la expresión exactitud y concisión. La *ratio formalis* dice simplemente esencia real, independientemente de todo estado físico y mental, es un concepto absoluto y metafísico. El *conceptus formalis* es el acto mental que formalmente hace al entendimiento conocer un objeto. Y el concepto objetivo es el objeto inmediato y adecuado de ese concepto formal, pero precisamente en cuanto tratado por ese acto mental. En el caso del *ens* el concepto formal de *ens* será aquel concepto o acto intelectivo que formalmente hace a la mente entender lo que es el *ens*. Y el concepto objetivo de *ens* será la razón formal de *ens* que se encuentra en los objetos, en cuanto presentada al entendimiento. Cómo llega el entendimiento a percibir esa razón formal de *ens*, y si ésta es o no una aun cuando se refiera a diversidad de seres, es el problema que en el párrafo siguiente queremos resolver.

§ 2

Unidad de los conceptos formal y objetivo de "ens"

Entramos en un punto muy delicado. De resolver el problema de la unidad de los conceptos formal y objetivo del ser en un sentido u otro dependen esencialmente tesis importantísimas dentro de la Metafísica, y aun diríamos la orientación fundamental de la filosofía toda, sea por lo que una u otra solución suponen como bases de ella, sea por las consecuencias que se seguirían. Ello reclama de nosotros esmero peculiar.

Además, dentro de nuestras intenciones al redactar este estudio sobre el influjo del ockamismo en Suárez, ha de tener valor decisivo el objeto propio de este apartado.

Una recta inteligencia de la teoría de Suárez acerca de esta unidad aclarará cuanto en el apartado anterior hemos descrito. Esos conceptos expuestos antes en forma estática y común, como algo ya dado, hemos de verlos ahora genéticamente, como algo que se hace y está viniendo a ser, en forma dinámica.

Suárez dice claramente que lo que atrae su interés es la uni-

dad del concepto objetivo del ser en cuanto tal, en toda su abstracción, según la cual constituye el objeto propio de la metafísica. Pero es un tema muy difícil, lo reconoce expresamente, y al mismo tiempo en muy íntima dependencia de nuestro modo de concebir; opta consiguientemente por comenzar su estudio por el concepto formal del ser, más fácil y conocido que no el objetivo (79).

¿Qué unidad es ésta del concepto formal del ser? Se trata simplemente de si con un acto único de nuestra mente podemos nosotros llegar a concebir el ser, pero el ser en cuanto que de algún modo encierra en sí todos los seres; que de tratarse solamente del concepto formal del ser en sí mismo ninguna dificultad había en la cuestión. ¿Bastará un solo acto mental nuestro para así conocer el ser, o serán menester muchos actos mentales, al menos tantos cuantos son los géneros supremos, por no podérnoslos representar de una vez y en un solo acto?

Concretamente insiste Suárez en excluir una falsa interpretación del planteamiento del problema: no se trata de si es posible representarnos, cuando conocemos el sér, cuanto se puede conocer y saber de todas las cosas que caen bajo la denominación de ser. Esto no sería tratar del concepto formal del ser en cuanto ser, sino del concepto de todos los seres existentes y posibles en cuanto tales y distintos unos de otros. Y es evidente que nadie fuera de Dios tiene posibilidad de conocer con un solo acto de conocimiento formal todas las cosas plenamente cuales son en sí. No se trata de esto: se han de entender todas las cosas sólo en cuanto que reciben la denominación de *ens* y en lo que esta denominación designa (80).

Planteada así la cuestión no se encuentra dificultad en dar

---

(79) Ib.: «In hac ergo disputatione, praecipue intendimus explicare conceptum obiectivum entis ut sic, secundum totam abstractionem suam, secundum quam diximus esse metaphysicae obiectum; quia vero est valde difficilis, multumque pendens ex conceptione nostra, initium sumimus a conceptu formali, qui, ut nobis videtur, notior esse potest». Obsérvese, que, según dejamos ya expuesto, el *ens ut sic*, en cuanto que constituye el objeto de la Metafísica, no ha de entenderse en su abstracción absoluta, en la cual sólo comprende la razón formal del sér, sino en cuanto de algún modo incluye a sus inferiores.

(80) Ib. n. 15.

una solución de hecho. Para Suárez, es claro, dado por la experiencia, y además, según él, apenas por nadie puesto en duda, "fere nullus est qui dubitet", que realmente se da en nosotros el conocimiento del ser, así entendido, en un solo acto (81).

La dificultad está en explicar este hecho, aclarando toda la trama de un proceso abstractivo, peculiar, que implica numerosos análisis psicológicoobjetivos, descubriendo así la unidad del concepto formal del ser en sus fases genética y terminal.

La explicación hay que buscarla en la unidad del objeto. Es decir, que aun siendo más conocido el concepto formal del ser y más fácil el probar su unidad, con todo, en queriendo estudiar más a fondo su interna contextura, no hay más remedio que arremeter con su concepto objetivo por difícil que sea: Toda la unidad y el carácter peculiar de este concepto formal depende de su objeto; si ha de ser uno es necesario que tienda a un objeto que de algún modo tenga unidad; y precisamente el concepto objetivo es dicho objeto en cuanto conocido o aprehendido por el concepto formal (82). Consiguientemente, aun siendo de suyo y experimentalmente más conocido el concepto formal del ser que el objetivo, sin embargo, el exacto conocimiento de su unidad mucho depende de la unidad de su objeto (83). Se impone, pues, un estudio simultáneo, al menos, de ambos conceptos del ser: del formal, en cuanto que de él depende la formación del concepto objetivo; del objetivo, en cuanto que de su unidad depende la unidad del concepto formal.

Así viene forzosamente impuesto el método que al exponer la unidad de estos dos conceptos hemos de seguir.

Ante todo, y es este punto de los que más han de contribuir al mejor conocimiento de la teoría de Suárez, hagamos notar una

(81) Ib. n. 9.

(82) DM. II. s. 2. n. 3. «Quia conceptus formalis habet totam suam rationem et unitatem ab obiecto; ergo, ut sit unus, necesse est ut tendat in obiectum aliquo modo unum; sed conceptus obiectivus nihil aliud est quam obiectum ipsum, ut cognitum vel aprehensum per talem conceptum formalem; ergo, si conceptus formalis est unus, necesse est ut obiectivus etiam unus sit.»

(83) DM. II. s. 1. n. 9: «Nam licet formalis, quatenus a nobis et in nobis fit, videatur esse posse experientiâ notior, tamen exacta cognitio unitatis eius, multum pendet ex unitate obiecti, a quo solent actus suam unitatem et distinctionem sumere».

nota peculiar del conocimiento abstractivo. Por ser abstractivo o precisivo es un conocimiento que implica, de una forma o de otra, conocimiento de algo sin que otro algo que estaba con ello sea conocido, y puede tener lugar, bien separando formas o notas que no se suponen mutuamente, bien separando alguna que genéricamente o de otro modo contiene a la otra que es separada. Son estos modos distintos de la abstracción. Pero Suárez insiste en una modalidad peculiar. Él habla de una abstracción por confusión que podemos llamar nosotros *confusiva*.

Suárez mismo nos dirá en qué consiste esta abstracción por confusión:

«... Nihilominus possit ab eis abstrahi conceptus... per solam praecisionem intellectus, quae non consistat quasi in separatione unius ab alio, scilicet, formalis a materiali, vel materialis a formali, ut in abstractione generis a differentiis; sed quae consistat in cognitione aliquo modo confusa, qua consideratur obiectum, non distincte et determinate prout est in re, sed secundum aliquam similitudinem, vel convenientiam quam cum aliis habet... et ideo confusio seu praecisio talis conceptus non est per separationem praecisivam unius gradus ab alio, sed solum per cognitionem praecisivam conceptus confusi a distincto et determinato» (84).

Es decir, recordando que, según los dialécticos, aquella es idea distinta, que dice al menos algunas notas esenciales de la cosa, y confusa la que no las dice, tendremos que esta abstracción confusiva tiende precisamente a borrar los contornos distintivos del objeto de que se trata, difuminando las notas esenciales peculiares para que no quede sino una nota confusa que sea común a aquel objeto al mismo tiempo que a otros. Esta confusión abstractiva viene a "despersonalizar" a los objetos, reteniendo en ellos lo que es menos de ellos y más de otros a la vez.

Para concretar los caracteres propios de esta precisión por confusión es de traer aquí una observación importante de Suárez. Menester es notar bien el respecto según el cual resulta la confusión como término de la operación confusiva. Bien puede ocurrir que la nota o idea abstraída en sí misma no sea confusa, sino bien precisa y distinta, en cuanto que ella en sí dice su pro-

(84) DM. II, s. 6, n. 10.

pia realidad nítidamente, como para poderla distinguir de cualquier otra; pero, en cambio, será confusa en cuanto representativa de aquellos objetos de los que ha sido abstraída, en cuanto que de ellos no dice nota alguna peculiar, característica y distintiva, sino tan sólo una confusa y común. En esto insiste Suárez:

«Dico autem respectu particularium entium ut talia sunt, semper esse confusum, quia respectu eius obiecti, quod immediate et proprie repraesentat (quodcumque illud sit), dici potest et re vera est proprius et distinctus conceptus, sicut idem conceptus animalis, qui respectu hominis est confusus, respectu animalis ut sic, est proprius et distinctus, quamvis sub hac comparatione idem conceptus simplex soleat dici confusus, respectu illius conceptus compotisi, quo animal per suam definitionem concipitur» (85).

Finalmente, en todo este proceso abstractivo se trata del inverso al que luego se ha de tener en el contractivo, el cual no se hace por adición de nuevos elementos, sino diciendo expresamente con mayor distinción lo que ya confusa e indistintamente estaba en el concepto contraíble.

Para realizar este proceso abstractivo en el caso concreto que nos preocupa, parte Suárez de un hecho que admite él como fundamental e indiscutible. Y es que realmente hay algo, siquiera muy indeterminado y mínimo, en que todos los seres que tengan alguna realidad de algún orden convienen y son semejantes. Sin implicar todavía formalmente el problema de la trascendencia del ser, ya desde ahora sostiene Suárez que todas las cosas tienen semejanza precisamente en la razón de ser:

«Necesse est ergo ut quod est ens reale, sit tale realiter ac formaliter per suam intrinsecam entitatem, quae est idem cum ipso, et inseparabilis ab ipso, etiam si reliqua omnia ab eo praescindi vel separari intelligantur... Hinc autem necessario sequitur, ut illa habeant inter se aliquam realem convenientiam, secundum suam intrinsecam rationem entis» (86).

sin que por ahora se preocupe Suárez de analizar hasta qué punto llega esa mutua conveniencia y semejanza de todos los se-

(85) DM. II, s. 1, n. 8.
(86) DM. II, s. 2, n. 18.

res. Ciertamente, más semejanza hay entre sustancia y accidente que entre sustancia y no ser; la criatura también participa de algún modo del ser de Dios, y así, se la llama vestigio o huella de Él por esa alguna conveniencia y semejanza en el ser. Y al ser, bien de la sustancia o del accidente, bien de Dios o de la criatura, atribuímos algunas propiedades comunes. Hay que admitir, por lo tanto, que entre los seres del orden real (en cuanto que por este orden se excluye el quimérico y enteramente ficticio) hay en realidad de verdad alguna semejanza (87).

Dadas las capacidades del entendimiento será posible concebir todas esas realidades *per modum unius*, a saber, en cuanto de alguna manera son entre sí semejantes y coinciden en el ser (88), aunque con unidad que supone precisión del entendimiento.

Puesto, pues, este fundamento, Suárez encuentra razonable todo el proceso abstractivo del que se ha de obtener un concepto objetivo uno del ser, y consiguientemente todas las realidades podrán ser conocidas, aunque confusamente, con un único acto formal.

Vamos a transcribir textualmente la argumentación con la que deduce Suárez la unidad del concepto objetivo del ser y en la cual, además, simultáneamente se nos describe el proceso abstractivo por confusión:

«Ultimo, ex re ipsa, et quasi a priori probatur nostra sententia contra omnes praedictas, quia omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et conveni entiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea praecisa ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum obiectivum constituere; ergo ille est conceptus obiectivus entis. Antecedens per se notum videtur... Prima consequentia est per se satis clara, tum quia omnia entia sub illa ratione et convenientia sunt cognoscibilia; tum etiam quia hac ratione aliae res, quae habent inter se convenientiam aliquam, sub ea concipiuntur unite et coniunctim, magis autem vel minus pro ratione maioris vel minoris convenientiae; tum denique quia in re est fundamentum sufficiens ad hunc modum concipiendi, et in intellectu non deest virtus et efficacia ad huiusmodi conceptionis modum, nam est summe abstractivus, et praecisivus ra-

(87) Ib. n. 14.
(88) Ib. n. 8.

tionum omnium. Et hinc etiam facilis est secunda consequentia, quia, ut diximus, unitas conceptus obiectivi non consistit in unitate reali et numerali, sed in unitate formali seu fundamentali, quae nihil aliud est quam praedicta convenientia et similitudo. Ultima vero consequentia evidens est, praesuppositis aliis, quia, si talis conceptus obiectivus est possibilis, ille est transcendens, simplicissimus, et hoc modo primus omnium, quae sunt attributa conceptus entis. Item illa convenientia fundatur in actu essendi qui est valoti formale in conceptu entis, unde etiam sumitur argumentum, quod, sicut conceptus obiectivus ipsius esse seu existentiae unus est, ita etiam conceptus entis» (89).

Es éste un texto rico en observaciones metafísicas fundamentales que orientan definitivamente y resuelven el problema de la unidad del concepto objetivo del ser. Suárez en este punto no vacila, tiene absoluta seguridad y certeza.

La unidad del concepto formal se deduce de manera tan semejante, que apenas se distingue de este proceso sino en el modo de concebirlo, dado que en todo él necesariamente ha intervenido la inteligencia viendo esa semejanza universal y prescindiéndola y entendiéndola. Como Suárez entiende el concepto formal, no en el sentido puramente psicológico y vital, en el que no pocos modernos entienden el concepto *subjetivo*, en contraposición del objetivo, sino en un sentido integral, a saber, comprendiendo dentro del formal todo cuanto en el orden real psicológico e intencional es necesario para que se dé formalmente el conocimiento, al hablar de la unidad del concepto formal del ser, tiene que probar, no solamente que el acto con que formalmente conocemos el ser es en realidad distinto de los actos con que conocemos otros objetos, sino además que el contenido o razón formal de ese acto es distinto del contenido de otros actos. Este último elemento, tal como lo demuestra Suárez, aclarará no poco la unidad del concepto objetivo del ser que acabamos de probar, y además nos hará ver la muy íntima trabazón que existe entre ambos conceptos:

«Secundo colligitur ex dictis, hunc formalem conceptus entis, sicut in se est unus secundum rem, ita etiam secundum rationem formalem suam, et secundum eam etiam esse ratione praecisum a con-

(89) Ib. n. 14.

ceptibus formalibus particularium rationum. Patet primo, quia hic conceptus in se est simpliciss'mus, sicut obiective ita etiam formaliter; ergo in se habet unam simpliciem rationem formalen adaequatam; ergo secundum eam praescinditur ab aliis conceptibus formalibus. Secundo, quia, sicut mens nostra, praescindendo ea quae in re non distinguuntur, in seipsa realiter distinguit conceptus formales suos, ita e converso, confundendo et coniungendo ea quae in re distinguuntur quatenus in se similia sunt, unit conceptum suum, formando ilum re et ratione formali unum; hoc autem modo concipiuntur entia hoc formali conceptu entis; sumit enim aens illa omnia solum ut inter se similia in ratione essendi, et ut sic, format unam imaginem unica repraesentatione formali repraesentántem id quod est, quae imago est ipse conceptus formalis; est ergo ille conceptus simpliciter unus re et ratione formali, et secundum eam praecisus ab his conceptibus, qui distinctius repraesentant particularia entia, seu rationes eorum» (90).

En estas últimas palabras vemos evidentemente enunciadas la unidad del concepto formal integral del ser, es decir, no solamente en cuanto al acto psicológico (*secundum rem*), sino también en cuanto a la razón formal contenida en ese acto, la cual es una imagen representativa de la realidad. El contenido de esta imagen es la razón formal del ser conocida terminalmente con el concepto formal; también esa razón formal es una en virtud de la fuerza abstractiva del entendimiento. Pero esa razón formal, en cuanto que es imagen de la realidad, no tendrá unidad, si ya no la tiene el objeto de esa representación, y tal objeto es en este caso el concepto objetivo del ser, el cual, por consiguiente, a la fuerza tendrá que haber tenido unidad.

He aquí ya explicado aquel hecho simple y terminantemente admitido por Suárez al comienzo mismo de la disputa segunda El concepto formal tiene unidad. La explicación está basada precisamente en la naturaleza misma del entendimiento y en la realidad de las cosas: éstas convienen todas en que al menos son ser. Este ser que objetivamente se da en todos los seres, es ya desde ahora objeto de nuestro conocimiento; es, pues, concepto objetivo: objetivo por ser del orden objetivo conocible, concepto por denominación extrínseca proveniente de un acto intelectual que al referirse al mundo real lo aprehende no en toda su rea-

(90) Ib. n. 11.

lidad, sino simplemente en cuanto sus componentes se asemejan en dicha nota objetiva. Este acto intelectual podrá sin multiplicarse concebir simultáneamente todos los objetos, no en todas sus peculiaridades distintas, pero sí en esa su semejanza universal; y la imagen que se dé como término intrínseco y formal de ese acto cognoscitivo será también una, porque la razón formal entendida tendrá intrínseca unidad, dependiente de la unidad de semejanza en todos los seres reales.

Puesta esta explicación se hacen evidentes muchas proposiciones de Suárez acerca de estos conceptos, su unidad y su relación con el orden real. Por de pronto, como para la precisión por confusión no fué necesaria distinción alguna real, pues bastó que la inteligencia distinguiera aspectos diversificativos o confusivos de la realidad, así ahora la unidad resultante en el concepto objetivo del ser no es unidad real o numérica (91), sino de orden intencional, y tanta cuanta fué la semejanza o conveniencia de los diversos seres entre sí (92), indicación ésta última de suma importancia para coordinar todos los puntos de la teoría suareziana.

Es, pues, una unidad de razón, unidad formal en cuanto que contiene una sola razón formal o fundamental, en cuanto que está enraizada en la semejanza objetiva de los seres, base y fundamento para la abstracción (93).

Tampoco es ya difícil averiguar el contenido del concepto objetivo del ser. En cuanto tal concepto tan sólo incluye lo que se representa por el concepto formal (94), y en este caso concreto será ello la razón formal del ser. Expresamente insiste Suárez en que no están incluídos en el contenido del concepto objetivo del ser los modos supremos del ser en cuanto tales, sino tan sólo en cuanto que todos ellos son también ser y dan así fundamento

(91) Cfr., v. gr., DM. II, s. 2, n. 8; ib. n. 14, etc.

(92) Cfr. DM. II, s. 2, n. 18; ib. n. 8.

(93) «Unitas conceptus obiectivi non consistit in unitate reali et numerali, sed in unitate formali seu fundamentali, quae nihil aliud est quam praedicta convenientia et similitudo.» Ib. n. 14.

(94) «Loquendo autem de conceptu entis praeciso in alio sensu, qui magis est ad rem, falsum est includere actu modos oppositos inferiorum generum, quia, ut sic, solum includit id quod repraesentatur per conceptum formalem eius.» Ib. n. 21.

para abstraer de ellos un concepto confuso común a todos ellos (95).

Un texto de Suárez nos resumirá estos aspectos y nos dará pie para enunciar otros, que son de importancia precisamente para establecer luego una comparación entre Suárez y Ockam:

«Ad primum ergo respondetur negando primam consequentiam, nam ratio entis dicitur eadem esse in re, quae est in mente, quia revera omnia entia habent in re eam similitudinem et convenientiam, sub qua intellectus illa concipit, cum concipit ens, et quia hic modus concipiendi ens est inadaequatus respectu entium, prout sunt in re, ideo dicitur ratio entis sic concepta, non includere determinatos modos entium, in qua locutione iam non est sermo de ratione entis absolute, et ut in se est, sed ut est sub denominatione intellectus; unde perinde est ac si diceretur, per illum conceptum non considerari ens sub expressis rationibus inferiorum entium, sed solum communi et inadaequato conceptu, et ideo non recte infertur, quod etiam in re ipsa ratio entis prout est in singulis entibus non includat propriás rationes seu modos eorum» (96).

Este texto nos habla expresamente de tres estados en que podemos encontrar la razón del ser. Uno es el estado real y singular, tal cual de hecho, independiente de toda intervención intelectual, y anterior a ella, se da en el orden real. Otro estado es el que tiene dependientemente de una actividad intelectual. Y otro tercer estado es independiente de ambos, denominado por Suárez "*ratio entis absolute, prout in se est*". De este tercer estado, que es el fundamental y propiamente metafísico, hemos ya hablado antes, cuando Suárez lo llamaba "*absolute* abstracta ratio", y contiene tan sólo la razón formal del ser (*habens essentiam realem*). Esta razón formal del ser puede encontrarse en los otros dos estados, que son el real y el mental. Cuando Suárez la entiende en uno de éstos dos suele notarlo por medio de una reduplicación.

En cuanto a esa razón formal del ser se la toma en el estado mental admite todavía como dos fases o dos estadios, a saber,

---

(95) «Per illum autem conceptum formalem non repraesentantur hi modi expresse ac distincte secundum proprias rationes eorum, quia intellectus ut sic concipiens, nihil horum percipit, ut ex dictis et ex ipsa etiam experientia notum est, et ex aliis similibus...» Ib.

(96) DM. II, s. 3, n. 13.

en cuanto que es concepto objetivo y en cuanto que es concepto formal. En ambos se da a la razón formal *en cuanto mental* una modalidad peculiar de precisión o abstracción, la cual, al emplearse la reduplicación queda sumada inseparablemente a la razón formal. Estudiada la razón formal del ser en cuanto mental incluída en esos dos estadios, la mutua correspondencia es perfecta, sólo que en el estadio de concepto objetivo es objeto acerca del cual va a trabajar el entendimiento (si bien en este caso del ser, por suponer ya una precisión, ha precedido un acto intelectual, que, a nuestro parecer, no es distinto del concepto formal, el cual puede ser considerado no como un acto instantáneo, sino como un proceso abstractivo-intelectivo). En el estadio de concepto formal es ya la imagen terminal o verbo, es decir, la intelección formal. Por consiguiente, la borrosidad, imprecisión y confusión propias del concepto objetivo del ser en virtud de la abstracción confusiva, todas ellas han pasado exactamente al concepto formal, el cual necesariamente será también confuso, en la forma ya antes explicada. Del mismo modo que el concepto objetivo del ser no representaba los modos peculiares de Dios, substancia, accidente, tampoco los representa ya su concepto formal (97).

La razón formal del ser se encuentra en todos los seres reales, y de todos ellos puede y debe ser predicada, pues a todos ellos conviene. Pero al hacer esta predicación es menester proceder con entera exactitud. De no advertir el valor y alcance de las reduplicaciones, "prout in mente, prout praecisa" por una parte, y "prout realiter existens, prout realis", o parecidas, por otra, se corre el riesgo de graves equivocaciones. Suárez lo explica así:

«Ad argumentum... primo in genere, in illis omnibus esse magnam aequivocationem argumentando a ratione obiectiva, ut praecisa ab intellectu ad illam prout est in re, et attribuendo rebus ipsis quod solum per denominationem extrinsecam convenit rationibus conceptis ac praecisis, ut sunt sub tali consideratione ac praecisione intellectus. Et hoc est maxime considerandum in his omnibus argumentationibus, quae solum in modo loquendi et concipiendi fundan-

(97) DM. II, s. 1, n. 6; s. 2, nn. 17, 21.

tur. Nos enim sicut concipimus, ita loquimur; unde sicut conceptus nostri, etiamsi veri et non falsi sint, non tamen semper sunt adaequati rebus ipsis, ita etiam voce sunt commensuratae conceptibus nostris, et ideo cavendum est ne modum nostrum concipiendi transferamus ad res ipsas, et propter diversum loquendi modum existimemus esse distinctionem in rebus ubi vere non est» (98).

Ahora aplicará con exactitud a la realidad nuestro concepto del ser:

«In rigore ergo negatur sequela, quia, licet conceptus entis, qui a nobis praescinditur secundum rationem, sit in inferioribus, tamen ut est praecisus, formaliter loquendo, non est in inferioribus, id est, non habet in illis illum statum, seu modum essendi quem habet per denominationem extrinsecam ex praecisione intellectus. Quando autem dicitur hic conceptus, etiam ut praecisus, comparari ad inferiora, eisque attribui, non est sensus, quod secundum eam praecisionem seu denominationem attribuatur inferioribus, sed solum quod illa ratio sic concepta ad inferiores comparata in omnibus illis inclusa inveniatur. Quocirca, si non fiat illa reduplicatio de ratione entis ut praecisa, sed simpliciter sit sermo de ratione entis preacise concepta, verum est rationem illam esse in inferioribus, et in eis omnino et intime includi, et nihilominus ratione praescindi, quamvis in re non sit praecisa» (99).

Con añadir, finalmente, que cuanto ocurre acerca de los conceptos objetivo y formal del ser cuando se dicen de la realidad, otro tanto exactamente se ha de decir del término *ens*, puesto que éste responde a aquéllos (100), estamos ya en disposición de tocar el último punto en las doctrinas de Suárez: el de la analogía, ciertamente en íntima conexión con cuanto venimos diciendo.

Con todo, adviértase ya desde ahora el error gravísimo de Giacon cuando a Suárez atribuye la misma actitud que a Ockam respecto del conocimiento del singular. Suárez, como Ockam, admite que es posible conocer directamente el singular. Pero Suárez disiente de él radical y esencialmente cuando además del conocimiento del singular admite el conocimiento del universal y reconoce a éste valor objetivo con la misma objetividad y con

(98) DM. II, s. 3, n. 12.
(99) DM. II, s. 2, n. 35; cfr., ib. n. 21.
(100) Ib. nn. 23-25.

el mismo realismo que Santo Tomás y que todos los tomistas. La diferencia no puede ser mayor.

§ 3

La analogía del ser

Suárez vió con toda precisión la amenaza que de la unidad del concepto del ser partía contra su analogía.

Ya al tratar de la unidad del concepto formal del ser había propuesto como fundamento de la primera sentencia opuesta la dificultad en conciliar dicha unidad con la analogía, si bien no pocos tropezaban sólo en la unidad de su concepto objetivo. De momento se contentó Suárez con afirmar que, tratándose de una analogía extrínseca, existe la incompatibilidad, pero no tratándose de una analogía intrínseca, cual era la del caso (101). Las primeras líneas de la sección que estudia la unidad del concepto objetivo del ser están dedicadas a proponer esta misma dificultad en conciliarla con la analogía. Pues esa unidad será o de univocación, y queda destruída la analogía, o análoga, que será decir con otras palabras que no se da tal analogía, o implicará una contradicción (102).

Donde más agudamente propone Suárez la dificultad es al cerrar la sección segunda de la disputa segunda. Ha probado con todo lujo de argumentos y de consideraciones la unidad del concepto objetivo del ser. Ahora propone sin disimulos una grave dificultad. La actitud del Doctor Eximio ante ella ha escandalizado a no pocos, y si bien alguna de sus frases ofrece dificultad, el conjunto de su posición está plenamente justificado, dado que Suárez logra luego perfecta armonía entre la unidad del concepto objetivo del ser y su analogía:

«Sed statim urget difficultas, quia iuxta haec nihil videtur deesse conceptui entis ad rationem proprii universalis, nam erit unum in multis, et de multis. Sed haec difficultas pendet ex duabus rationi-

(101) DM. II, s. 1, n. 14.
(102) DM. II, s. 2, n. 1.

bus dubitandi in principio sectionis positis. Una est de univocatione entis, quia si ens non est univocum, illa ratio sufficit ut non sit proprie universale; quomodo autem ex dictis non sequatur esse univocum, et quid illi ad univocationem desit, infra in proprio loco est tractándum, agendo de divisionibus entis; nunc solum assero, omnia quae diximus de unitate conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda. Re tamen vera neutram negari necesse est, quia ad univocationem non sufficit quod conceptus in se sit aliquo modo unus, sed necesse est ut aequali habitudine et ordine respiciat multa, quod non habet conceptus entis, ut latius citato loco exponemus (103).

Recordará el lector el raciocinio de Ockam, para quien iban simultáneamente la unidad de un concepto y su universalidad. Suárez no reconoce esa paridad. Y por lo tanto, la argumentación de Giacon en su acusación sumaria contra Suárez, cuando del simple hecho de aceptarse la unidad del concepto formal del ser deducía su universalidad y su univocación, cae, al modo de entender de Suárez, por su misma base. Estos aspectos deben ser aclarados con minuciosidad y exactitud si hemos de poder resolver satisfactoriamente el problema que el título mismo de este artículo entraña.

Para llevar a perfecta armonía la unidad y la analogía, Suárez se basa del todo en su teoría de la unidad del concepto objetivo del ente.

Por de pronto es menester precisar lo que entiende él por univocación. Según Suárez, no basta para que se dé univocación propiamente tal el que pueda darse unidad de concepto formal y objetivo; es necesario además que dicho concepto, en relación con aquellos a quienes se quiere aplicar, sea del todo indiferente y perfectamente uno (104), es decir, que descienda a sus infe-

(103) Ib. n. 36.

(104) «Et ita solvitur fundamentum Scoti. Recte enim probat, ens significare substantiam et accidens medio eodem conceptu formali et objectivo, negamus tamen id satis esse ut sit univocum proprie, nisi sit etiam perfecte unum in habitudine et indifferentia ad inferiora.» DM. XXXII, s. 2, n. 15.

riores con entera igualdad y sin que entre ellos se dé orden o relación de uno a otro (105).

Aunque se dé un único concepto que con una sola imposición y con mutua independencia en cuanto a dicha imposición se aplique a varios, todavía, según Suárez, en contra de Escoto y de Ockam, no basta para que haya univocidad: es menester que la unidad sea perfecta, es decir, que represente ese concepto a sus inferiores del todo por igual, sin que en el concepto mismo se advierta mayor tendencia a realizarse en un modo u otro de los inferiores, porque en ellos se haya de hallar con mayor perfección en su misma razón formal que en los otros.

Este elemento dinámico decisivo de la univocación es típico en Suárez, y lo aplica innumerables veces para dilucidar si la razón formal de *ens* se aplica unívocamente o no a sus inferiores. En el momento en que sea advertida la falta de dicha entera independencia comienza a advertirse la analogía, que será mayor o menor, es decir, más o menos distante de la perfecta univocación, según que sea mayor o menor esa falta de indiferencia.

Con esto se echa de ver que toda la teoría de la analogía está en función precisamente con toda la teoría de la unidad de los conceptos. Por lo mismo, Suárez comienza ya a diferenciarse de los Tomistas en el planteamiento mismo del problema analógico respecto de *ens*. Los Tomistas inician sus especulaciones inmediatamente por el problema de la analogía, actitud perfectamente inteligible en la psicología e idiosincrasia metafísica de los Tomistas, preocupados con mantener siempre claros los límites entre Dios y las criaturas. Afirmada la analogía, rechazan ellos la unidad de conceptos del ser por el presupuesto general de que son inconciliables. Faltándoles la unidad de concepto, no han podido ellos plantear la cuestión de la analogía en torno a los conceptos, sino en torno a los nombres, que es lo verdaderamente común a muchos. No admitiendo unidad de concepto, se les hace además imposible entender respecto de los nombres una analogía intrínseca de atribución: si el nombre es atribuído y no algo

(105) «Nam univocum ita est indifferens, ut aequaliter, et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum ad inferiora descendat.» DM. XXVIII, s. 3, n. 17.

que intrínsecamente nace del objeto mismo, entonces la atribución tiene que ser extrínseca y no intrínseca. Es esto último uno de los puntos en que más firmemente se apoyan para combatir la posición de Suárez (106).

La posición de Suárez es radicalmente distinta y tanto más alejada del Nominalismo. Antes de prejuzgar nada, él estudia si es posible abstraer de todos los seres un concepto único objetivo y formal. Evidentemente, es posible esa abstracción. Por lo tanto, si, a la inversa, ese concepto así abstraído vuelve a contraerse a los inferiores, les convendrá intrínsecamente; y si además la conveniencia no es perfectamente igual en todos, será analógica, y habráse descubierto una analogía intrínseca. Si además esa razón formal está en unos seres con dependencia objetiva y real de otros, subordinada en unos respecto de los otros, y todo ello en el orden mismo objetivo real, esa analogía será de atribución, sin que obste a ello el que la analogía sea perfectamente intrínseca, ya que lo que está en atribución y en dependencia no es una denominación extrínseca, sino una forma perfecta y esencialmente intrínseca.

He aquí cómo define Suárez la atribución intrínseca:

«Deinde observandum est, duobus modis, generatin loquendo, posse aliquam rem denominari per attributionem ad aliam. Unus est... Alter est, quando forma denominans intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud».

---

(106) Por citar un caso concretamente, véase este razonamiento que DE BACKER hace para rechazar la noción de analogía de atribución intrínseca: «Nomen enim eatenus analogum est analogia attributionis, quatenus analogata secundaria, propter relationem quam habent ad analogatum princeps, huius analogati nomen recipiunt. Sed si forma nomine analogo significata inest analogatis secundariis, iam vi sua, et non propter relationem quam habent ad aliud, haec analogata vindicant sibi nomen commune. Contradictoria ergo statui videntur, si ponitur nomen analogum, ut est analogum analogia attributionis, praedicari intrinsecus de omnibus suis analogatis. Reiicimus ea de causa analogiam attributionis internam, et pro certo tenemus, in omni analogia attributionis intentionem nominis extrinsecus applicari analogatis secundariis, ac proinde haec analogata, cum a nomine appellentur, quod intrinsecus et proprie soli analogato principi conveniant, intelligi non posse, nisi ab eo qui iam sciat quid sit analogatum princeps». *Disput. metaph. de ente communi.* Disp. II, c. 1.

Y desarrollando las diferencias que entre ambos modos, atribución extrínseca e intrínseca, se dan, pone además de otras y la primera, la siguiente:

«Una est, quod in priori attributione, nomen attribuitur secundario significato solum improprie et per metaphoram, vel figuram aliquam; in secunda vero est propriissima, imo et potest esse essentialis denominatio, quia sumitur ab intrinseca formá, vel a propria natura» (107).

En estas descripciones ha hablado Suárez de una *forma denominans*. Cómo se haya de entender esta *forma denominans* acabará de aclararse con esta otra descripción. Trata también de distinguir exactamente la atribución intrínseca de la extrínseca: expuesta esta segunda dice de la primera:

«Altera quae dicit formam, vel rationem formalem intrinsece inventam in omnibus analogatis cum aliquo ordine vel habitudine eorum inter se» (108).

Concretémonos definitivamente en el concepto de *ens*. En cuanto queramos aplicar estos principios generales a este caso concreto, aparecerá con evidencia cómo precisamente la unidad de los conceptos objetivo y formal de *ens*, tal como la entiende Suárez, claro está, es el mejor bastión para explicar perfectamente, con pleno vigor metafísico y absoluto arraigue objetivo y real, sin concesiones algunas de nominalismo, la analogía metafísica del ser.

Recordemos lo que más arriba hemos dicho acerca de los tres estados en que hallamos la razón formal del ser: absoluto, mental (doble) y físico o singular. Recordemos, asimismo, lo allí expuesto acerca de la predicación del concepto objetivo del ser: al afirmarlo de los singulares no entra en juego lo que el estado mental añade a su razón formal, sino que en el orden real es afirmada simplemente la razón formal misma.

Sigamos adelante y observemos cómo se encuentra esa razón formal en los inferiores del *ens* realizada en ellos. Esta observa-

(107) DM. XXVIII, s. 3, n. 14.
(108) DM. XXXII, s. 2, n. 14.

ción será el fundamento para decidir de la univocación o analogía del ser.

Por de pronto sabemos que esa razón formal se encuentra en realidad en todos los seres. Sabemos además que para la posibilidad de una precisión mental no era necesaria una distincion real de los conceptos que hubieren de ser separados mutuamente: una única realidad puede dar fundamento a varios conceptos. Además, al hacer la abstracción de la razón formal de ser nada hemos podido dejar sin tomarlo, porque todo era *ens*, sólo que en la abstracción todo pierde el colorido del singular y propio, para confundirse y difuminarse en la confusión de lo universalmente común. Esto quiere decir que no hay en la realidad una parte en que se realiza el concepto objetivo del ser y otras partes en que no se realice: en toda realidad cualquiera que fuere su grado entitativo se realiza la razón formal del ser concebida en el concepto formal. Podemos por lo tanto deducir que, si bien la razón formal de *ens* se realiza en todos sus inferiores y es la misma, al menos hasta cierto punto, en todos ellos, con todo al mismo tiempo esa razón formal se halla diferenciada en todos los inferiores tomados como tales y en cualquier orden.

He aquí algunas expresiones suarezianas que implican todo el raciocinio que acabamos de hacer:

«Ad secundum recte ibi responsum est, rationem entis in substantia non esse separabilem a substantia, et similiter in accidente. Unde ad replicam respondetur, rationem entis quae in substantia reperitur, non reperiri eandem secundum rem in accidente, neque e converso, sed solum eamdem secundum rationem, id est, secundum convenientiam et similitudinem quam potest ratio per modum unius praecise concipere, et ad hoc satis est, quod huiusmodi ratio quae hoc modo ut communis concipitur, secundum rationem distincta sit a propriis rationibus substantiae et accidentis» (109).

Bien advierte Suárez que no han de ser fundamento para negar la identidad real de la razón formal del ser con los modos, ni la inclusión de ellos en sí, el que se distinga de ellos por operación intelectual y no los incluya en ese estado mental (110).

(109) DM. III, s. 3, n. 14.
(110) Ib. n. 13.

De todo esto parece resultar algo paradójico, a saber: que la razón formal del ser, que es fundamento de identidad de todos los seres, es a la vez fundamento de diversificación. Para Suárez no existe tal paradoja, sino que es ello perfectamente razonable:

«Quibusdam videtur impossibile, ut idem secundum rem absque ulla distinctione ex natura rei, quam in se habeat, possit esse principium seu fundamentum convenientiae et distinctionis ab alio propter argumentum factum. Alii vero putant hoc quidem repugnare in convenientia univoca, non vero in analoga, quod nobis satis esset. Ego vero existimo, etiam in conveniencia univoca, id non repugnare, ut patet exemplis tum in divinis, tum in creatis».

Se refiere aquí a que en la Santísima Trinidad el Padre y el Hijo convienen unívocamente en la razón de Persona, y sin embargo, la distinción se hace en la Persona misma. Respecto de las criaturas se aduce el ejemplo de la cuantidad y la cualidad, que son accidentes unívocamente. Ya la razón es la siguiente:

«Ratio vero est, quia si distinctio et convenientia sint diversorum ordinum, non repugnat in eodem fundari, sic enim una non involvit negationem alterius, imo quodàm modo illam requirit».

Y ahora viene la aplicación al caso presente de *ens*.

«Ita vero est in casu praesenti: nam distinctio est realis, convenientia autem secundum rationem tantum, et ideo non repugnat, ut duo simplicia quae secundum rem sunt realiter primo diversa, secundum rationem habeant unitatem fundatam in reali similitudine, vel convenientia, quam inter se habent. Ea enim quae in re diversa sunt, in eo ipso in quo distinguuntur, possunt esse similia: quin potius similitudo intrinsece postulat distinctionem secundum rem cum aliqua unitate rationis, seu formali, aut fundamentali, nam ideo proprie non est sibi ipsi simile.»

Sigue luego una reflexión de suma importancia para aclarar la naturaleza de la unidad de los conceptos del ser: esa unidad no es perfecta, sino imperfecta, precisamente, porque esa razón formal del ser que se da en la realidad de todos los seres no es en todos exactamente la misma, sino tan sólo semejante, y, como ya arriba habíamos dicho con palabras de Suárez, en tanto po-

drá haber unidad en cuanto de parte de lo real haya semejanza mutua:

«Quod si haec convenientia vel similitudo sit imperfecta, qualis est in analogia entis, et similibus, facilius intelligitur quomodo possint res inter se quantumvis primo diversae, habere nihilominus aliquam imperfectam convenientiam: non enim dicuntur primo diversae quia nullo modo inter se similes sint: hoc enim in nullis rebus vel rationibus realibus reperiri necesse est, sed quia se ipsis primo distinguuntur: cum qua distinctione stat praedicta imperfecta convenientia» (111).

Así se explica perfectamente cómo la razón formal de *ens* no es una razón genérica. La razón genérica en sus inferiores es perfectamente la misma en todos ellos: la distinción de ellos no proviene de la razón genérica, sino de las diferencias específicas, las cuales para nada afectan intrínsecamente y en sí la razón genérica. No así en el caso de la razón formal de *ens*: esa misma razón formal es la que hace la distinción de los inferiores, porque las diferencias de éstos afectan intrínsecamente a aquélla, tan intrínsecamente que son en la realidad una misma razón, sólo que ya no tan confusa, sino más expresa y distinta (112).

Resumamos los datos que tenemos. La razón formal de *ens* se encuentra en todos los inferiores, aun si los tomamos metafísicamente, es decir, en sus razones formales correspondientes (*ens a se*, *ens ab alio*, etc.). Esa razón formal no se encuentra en todos los inferiores del mismo modo, porque en ellos ya no abstrae de las diferencias, sino que se halla identificado con

---

(111) Ib. 16. Véase también este texto: «Secundo dicitur, si non loquamur secundum rem, sed secundum rationem praescindentem, sic substantiam non ex eodem esse substantiam, ex quo est ens, ex eodem (inquam) secundum rationem: ex hoc vero sensu solum potest concludi, rationem entis et substantiae distingui ratione in ipsa substantia, et rationem similiter entis, et accidentis in accidente. Atque eodem modo substantiam et accidens solum dici possunt ex eodem constitui in ratione entis eo modo quo illo conceptu unum sunt, scilicet secundum rationem. Unde solum potest concludi rationem illam communem utrique per intellectus praecisionem distingui a propriis earum». D. M. II, s. 3, n. 15.

(112) Varias veces se refiere Suárez a la razón genérica para explicar en qué consiste la unidad imperfecta de *ens*, por ej. DM. XXXII, s. 2, n. 15.

ellas; consiguientemente, esa misma razón formal que en realidad es punto de semejanza de todos los seres, es al mismo tiempo punto de distinción de todos ellos.

Pero observemos ahora que ese descenso a los inferiores no se hä hecho con entera indiferencia e igualdad.

«Tandem ratione declaratur, quia ipsum ens quantumvis abstracte et confuse conceptum ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se et quasi complete competat Deo, et per illud descendat ad reliqua quibus non insit nisi cum habitudine et dependentia a Deo, ergo in hoc deficit a ratione univoci» (113).

Esto que se dice respecto de Dios y de la criatura vale de igual modo respecto del accidente y de la substancia. Obsérvese en la afirmación suareziana el peculiar realce que a esta indiferencia intrínseca de la razón formal del ser se le da, al hacer notar que le es esencial:

«Igitur ratio analogiae respectu entis creati respectu accidentis et substantiae sumenda est ex eodem principio, ex quo analogiam ad Deum et creaturam declaravimus, nimirum, quia ens per se essentialiter postulat hunc ordinem descendendi prius ad substantiam quam ad accidens, et ad substantiàm per se, ad accidens vero propter substantiam, et per habitudinem ad illam» (114).

Pero ¿en qué consiste esa intrínseca tendencia? Lo explica Suárez tratando de la diferencia entre una razón genérica y esta razón del ser en sus inferiores.

«Accedit etiam quod inaequalitas generis, prout existit in speciebus, provenit solum ex differentiis contrahentibus, quae formaliter ac praecise genus ipsum non includunt, solumque consistunt in diversis gradibus perfectionis; at vero illi modi quibus ens creatum determinatur ad esse substantiae, vel accidentis, intrinsece includunt ipsum ens, et ideo dicitur ens quommodo ex se habere illam inaequalitatem, quam habet in substantia et accidente. Quae etiam non consistit in qualicumque diversitate perfectionis, sed in participatione adeo diversa ut in substantia sit absolute et simplicitur, in accidente vero solum diminute et per habitudinem ad substantiam» (115).

---

(113) DM. XXVIII, s. 3, n. 17.
(114) DM. XXXII, s. 2, n. 11.
(115) Ib. n. 15.

Por lo tanto, ¿en qué consiste en definitiva esta analogía del ser? He aquí una fórmula concisa y terminante de Suárez:

«Unde fit, hanc analogiam non posse in alio consistere, nisi in hoc, quod illamet ratio formalis entis, non omnino aequaliter et indifferenter descendit ad accidens et substantiam, sed cum quodam ordine et habitudine, quam per se requirit, nimirum ut prius sit absolute in substantia, et deinde in accidente cum habitudine ad substantiam» (116).

Ahora ya resulta evidente que esa analogía es intrínseca, y es de atribución (117), aunque también pudiera decirse que también es de proporción (118), siempre que no se funde en ella la denominación de *ens* para el accidente.

Suárez reconoce también que esta analogía se asemeja mucho a la univocación, pues un mismo concepto se predica en absoluto y sin aditamento de Dios y de la criatura (119); más aún, que en cuanto al uso dialéctico puede llamársele unívoco y que puesto en parangón con los términos unívocos y equívocos está más cerca de aquéllos que de éstos; pero metafísicamente es necesario admitir su analogía (120). Quien haya visto todo el proceso deductivo de la analogía del ser, fácilmente reconocerá como base de esas concesiones de Suárez, precisamente su teoría de la unidad de los conceptos objetivo y formal del ser.

Con esto creemos haber expuesto suficientemente toda la concepción del ser en Suárez, en cuanto era necesario para emprender una comparación seria y objetiva con las teorías de Ockam con entero conocimiento de causa, y dando amplio lugar para manifestarse a los dos interesados.

---

(116) Ib. n. 14.
(117) Cuanto se ha dicho del concepto objetivo se aplica inmediatamente al nombre correspondiente. Cfr., v. gr., DM. XXXII, s. 2, n. 16.
(118) Ib. n. 12.
(119) DM. XXVIII, s. 3, n. 17.
(120) Ib. 20.

III

CONCLUSIONES

Giacon nos dice, y con pleno acierto, que el nominalismo "più che una tesi, è una mentalità" (121). En esta mentalidad, por lo tanto, habremos de fijarnos ante todo al tratar de comparar a Ockam y Suárez.

Apenas podrá encontrarse una divergencia mayor. Ockam es nominalista, Suárez es realista. Eso es todo. Y por ser Ockam nominalista no encontramos en él, como bien nos dice el mismo Giacon y lo hemos recordado en las primeras páginas, grandes visiones universales de la realidad, que consigan aunar en grandes síntesis la inmensa diversidad que en el mundo real se encuentra. Por ser Ockam nominalista le encontramos entretenido en hacer alardes de sutileza y finura al analizar conceptos y términos, expresiones y oraciones gramaticales, en contraste con su reconocido afán de concreción y realidad. Ockam, ocupado y absorto en construir el andamiaje dialéctico, nunca llega a poner las manos en el edificio, él precisamente que aborrecía las ideas universales, por distanciadas de la realidad, y abrigaba la pretensión de llegar a las inmediatas al mundo concreto y real.

Este es el ambiente en que se mueve y respira el espíritu ockamístico. Ambiente asfixiante, como hemos podido experimentar nosotros mismos si hemos tenido paciencia para leer los párrafos transcritos de sus especulaciones, párrafos desarrollados siempre en dilemas, en resoluciones de términos, en análisis gramaticales y sintácticas. Es un ambiente pesado y nebuloso que obstaculiza en definitiva la visión del panorama mundial.

El contraste es sensacional cuando de la lectura de Ockam se pasa a manejar las *Disputas Metafísicas*, de Suárez. Enérgicamente suprime el Doctor Eximio el influjo dialéctico para su especulación. Suárez empieza donde termina Ockam. A Suárez no interesa el mundo de los conceptos por sí mismo, ni quiere

(121) GIACON, op. cit., pág. 264.

dictaminar sobre la realidad a base de datos suministrados por los artificios lógicos. A Suárez interesa la realidad misma, la realidad inmensa del mundo físico y metafísico, del visible y del invisible, del creado y de su Creador de él. Cuanto en Ockam se echan de menos las visiones generales de la realidad, tanto abundan en Suárez. Y si él como talento metafísico de excepcional vigor estudia las grandes realidades en sus razones formales que abstraen de lo físico y de lo metafísico, y si se esfuerza por establecer las diferenciaciones de los seres ya antes de llegar al mundo físico, rechazando por ello como innecesarias distinciones reales admitidas por otros y sustituyéndolas por distinciones de razón, es precisamente por el profundo realismo de su pensamiento; esos conceptos metafísicos no se los ha forjado su mente apriorísticamente, como ineludible necesidad de su pensar, sino que los ha extraído del mundo real sin desnaturalizarlos ni quitarles su condición esencial de imágenes naturales representativas, ni depotenciarlos de su capacidad inmensa para abarcar en sí todos los órdenes de la realidad.

Esta actitud fundamental ha quedado manifiesta en un punto concreto, que hemos ya propuesto a lo largo del estudio que precede. Recordará el lector las atenuaciones puestas por Ockam a su univocación del sér, cuando observó que los santos y doctores no la querían admitir. Dijo él entonces que, a pesar de ella, se debía reconocer que en ningún caso la semejanza entre las criaturas y Dios es perfecta en grado alguno. Este hubiera sido el momento de iniciar una investigación propiamente metafísica sobre el mundo objetivo; en ese punto debió Ockam, si quisiera conducirse metafísicamente, dejar a un lado los andamios dialécticos y entrar de una vez en el mundo real, tomar las cosas en sí y compararlas en su objetividad para establecer definida y concretamente su semejanza real, y según ella, deducir la univocación o analogía.

La actitud de Suárez es directamente opuesta. El indaga con objetividad plena, que abarca en la especulación todo el ámbito del mundo real, los puntos de semejanza entre todos los seres, y según ellos decide sobre la anaolgía o univocación, sin desentenderse nunca de la más mínima parcela del mundo real.

Si, pues, el nominalismo más que una tesis es una mental-

dad, aquí podíamos dar por concluída nuestra investigación. En la mentalidad no hay punto de coincidencia entre Ockam y Suárez.

Pero examinemos los puntos concretos sumariados por Giacon. Este habla de unidad de concepto del sér en Suárez, y de ella deduce, sin más, que en Suárez el concepto de sér es universal, que prescinde de las diferencias particulares contractivas y que se aplica unívoco a los inferiores contenidos y representados en él. La afirmación de unidad se apoya en una cita formal de Suárez. Los demás puntos no tienen apoyo en texto alguno suareziano.

El lector sabe ya que de todos estos puntos sólo uno es verdadero, a saber: que Suárez admite la unidad de concepto (Giacon se refiere al formal) del sér. Porque Suárez, por lo demás, rechaza positivamente que ese concepto sea un universal, y rechaza que se aplique unívocamente a los inferiores, y, hasta cierto punto, rechaza que prescinda de las diferencias contractivas, porque a éstas las incluye confusamente; es decir, no en cuanto tales, sino en cuanto sér, en el concepto del sér, y únicamente queda eliminada la posición escotista.

Por lo que hace a la unidad de concepto del sér, hemos de notar que no es precisamente la del concepto formal la más importante en Suárez ni la decisiva. Pero, en fin, aquí es donde pudiera hablarse de coincidencias entre Suárez y Ockam. Los hechos son ciertos; ambos admiten la unidad del concepto del sér. Pero examínense los procesos de donde se ha logrado esa unidad, y verá el lector que la divergencia es esencial, y la unidad afirmada tiene en ambos filósofos un sentido completamente diferente. Ockam no encuentra otro argumento que la predicación dialéctica. Suárez, en cambio, se funda en la realidad objetiva e innegable de la mutua semejanza de todos los seres en que son algo y sér. Ockam no analiza los grados de esa unidad; Suárez, en cambio, en virtud precisamente del proceso que le ha llevado a afirmar la unidad, dice que esa unidad no es perfecta. Ockam no sabe separar la unidad de la univocidad. Suárez, de nuevo, sabe que siendo imperfecta la unidad, y conservándose en ese concepto así abstraído tendencia diversa a sus

inferiores, no puede hablarse de univocidad, y hay que admitir la analogía.

Es verdad que Suárez llega a admitir una univocación dialéctica, para el uso dialéctico, que no trae más consecuencias que la predicabilidad del concepto del sér de todos sus inferiores simplemente *sine addito*. Pero esta misma concesión revela la distancia enorme de la especulación de los dos autores. Lo que en Ockam es esencial y término primario de todas sus disquisiciones, en Suárez es un inciso, que apenas merece su atención, entregado como está con toda fuerza a otra univocación y a otra analogía, a la univocación y a la analogía del orden real cifradas en el orden metafísico.

La profundidad de la diferencia de la unidad de Ockam y Suárez se mide en las consecuencias, que Giacon falsea inexplicablemente. No sabemos cómo Giacon ha podido escribir tan rotundamente que el concepto del sér en Suárez es universal y unívoco.

Es decir, en resumidas cuentas: entre Ockam y Suárez no hay coincidencia en la mentalidad general, sino profundísima distancia. Hay coincidencia relativa, no simple y completa, en afirmar la unidad del concepto del sér. No hay coincidencia respecto de si es o no universal ese concepto, lo concede Ockam, lo niega Suárez. No hay coincidencia en la univocación del sér, la concede Ockam, la niega Suárez.

No creemos que esa mínima coincidencia, y aun ella tan distanciada, baste para hablar de Suárez como opuesto al Tomismo e inclinado hacia el Nominalismo, y propagador de él.

Es un detalle el que hemos examinado en las acusaciones de Giacon envuelto en otros puntos de la filosofía. Es un detalle, con todo, de suma importancia, y en él tenemos que lamentar una falsificación de la mentalidad de Suárez.

No sabemos qué resultado concreto arrojaría un examen objetivo y minucioso de los otros puntos destacados por Giacon.

J. Iturrioz, S. I.

Facultad Filosófica de Oña (Burgos).

BIBLIOGRAFIA

JOSEPH LORTZ.—*Die Reformation in Deutschland.* (La Reforma en Alemania.) 2 Bände, zweite Auflage, Herder, Freiburg im Breisgau, 1941. I. Band, 437 S. mit fünf Bildtafeln. II. Band, 332 mit sechs Bildtafeln.

Empecemos por advertir que el Dr. José Lortz, ya conocido por otras obras de Historia Eclesiástica, como su profunda interpretación del pasado cristiano "Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrach ung", es un sacerdote católico alemán, profesor de la Universidad de Münst r, que a su especialidad de historiador agrega sólida formación teológica, y en quien el amor ardiente a su patria germánica está hermanado con una devoción firme y honda a la Iglesia de Cristo, que es la Católica, Romana.

Y este sabio historiador, impulsado subconscientemente—pese a sus afirmaciones en contrario—por su corazón de alemán y de cristiano, se acerca a interpretar los orígenes del problema religioso de su patria. En su amor a la más serena objetividad histórica, refrenará en la investigación sus propios sentimientos y se pondrá a la tarea con el frío método del erudito y del filosofo. Cuando hablo de erudición, nadie se imagine un libro atiborrado de notas y de citas. El que ahora nos ocupa es todo lo contrario. Supone, eso sí, una lectura inmensa, un conocimiento directo de los infinitos problemas que se cruzan y de la más importante bibliografía, pero ni una cita se verá en sus páginas, ni una nota con el documento o la prueba. Sus afirmaciones son categóricas, y, en general, son de maestro. Tan sólo a los maestros autorizados se les puede permitir este método, tan peligroso en un *dilettante*.

Lo que inexactamente se ha llamado la "Reforma" en Alemania, o sea, la revolución religiosa de Lutero, es el objeto histórico de estos dos sólidos y bien construidos volúmenes.

Lortz contempla ese transcendental acontecimiento—y así debe mirarlo todo alemán que suspire por una patria unida y grande—como una fatal tragedia, porque allí radica la escisión interna de los alemanes, el punto flaco del Reich.

Por eso Lortz se acerca a ese trágico acontecimiento con sagrado temblor, con dolor en el corazon, como quien va a observar la profunda herida sangrante en el cuerpo de su madre. Y por lo mismo se acerca con amor y con extremada delicadeza, no sea que al levantar la venda de la llaga, ésta se irrite y se encone. Tal actitud explica perfectamente lo que después observaremos.

Los católicos empezaron a estudiar concienzudamente la Reforma protestante con los meritorios trabajos de I. Doellinger y de J. Janssen, maestro este último de L. Pastor. Abriendo nuevos caminos a la investigación vino el rudo y violentísimo ataque del tirolés H. Denifle contra la personalidad moral y la originalidad doctrinal de Lutero, obra tan científica como apasionada. Siguióle el temperamento perfectamente equilibrado y psicológico del renano H. Grisar, haciendo brotar del alma de Lutero, atormentada por depresiones angustiosas hereditarias, todo su sistema religioso.

El Dr. Lortz nos presenta ahora un trabajo menos analítico que los precedentes, pero que aspira a mayor densidad y fuerza de síntesis, a más honda comprensión del vasto problema luterano. Se sitúa en un punto de mira algo diferente. "La cuestión está—dice—no en mostrar cómo se desarrolló la personalidad de Lutero, sino en cómo ese hombre arrastró a gran parte de los pueblos de Occidente" (I, 6). Quien desee comprender las causas de la revolución protestante en Alemania y de su rápida propagación, en ninguna parte las hallará expuestas de un modo tan vigoroso y profundo. Respecto de los anteriores historiadores católicos, significa Lortz un paso adelante en la mitigación del juicio sobre Lutero No es que deje de considerar a este personaje como funestísimo para el Imperio, para la unidad cristiana y para la civilización moderna, pero en su empeño constante de proceder *sine ira et studio*, se inclina hacia la benevolencia al apreciar todos los valores humanos y religiosos que en aquél encuentra. Es, en este sentido, el polo opuesto de Denifle. Si el formidable dominico significa la extrema derecha, el catedrático de Münster, saturado de auténtico humanismo y alemán que vive hondamente los momentos actuales, diríase la izquierda, dentro del campo estrictamente ortodoxo. Quiere que nadie descubra en él rastro de prejuicios, sombra de partidismos. Pero la objetividad plena, ¿es posible? Y la imparcialidad ¿no es siempre *parcial* en el doble sentido del vocablo? Piensa Lortz que la historia de la Reforma, por el confesionalismo de ambas partes, ha sido infructuosa; que hay que dejar a un lado simpatías o antipatías para acercarse al hecho y comprenderlo. Ese acercamiento desapasionado puede parecer a no pocos españoles—los españoles llevamos en la sangre el espíritu de la Contrarreforma—tal vez excesiva condescendencia; pero el autor escribe para alemanes, hermanos suyos, que además del problema religioso sienten latir en el fondo de esta historia el más angustioso y desgarrador de los problemas nacionales. ¡Y si fuera posible resolverlo!

"Hemos visto en este segundo tomo—así escribe en la Conclusión—cómo la Iglesia, desde fines del siglo XV y en la primera mitad del XVI, por sus propios medios, aspiraba a una creación nueva. A pesar de todo, y en resumidas cuentas, la Historia Eclesiástica de ese tiempo ofrece al católico un espectáculo poco alentador: la separación que le produce es deprimente. En la vida de su Iglesia contempla cosas que él, conforme a los principios de esa misma Iglesia, debe condenar con dolor; por el contrario, en el campo de combate de los que se apartaron de la antigua Iglesia ve no pocas cosas de gran valor *(nicht wenig Wertvolles)*, y sobre todo muchos éxitos que referir. Yo he intentado en este libro cumplir con esta doble tarea, conforme a la amonestación de León XIII: no decir más que la verdad, aun cuando sea molesta a la Iglesia y al Papado." (II, 294.)

Por nuestra parte sólo advertiremos que es muy difícil al historiador decir toda la verdad, aspiración que ni el mismo Lortz la ha conseguido, pues al hacer la *necesaria selección de verdades*, labor imprescindible que abre la puerta al juicio preconcebido y al subjetivismo apasionado, bien podía haberse detenido más en ciertos hechos que sólo toca muy de

pasada, y añadir otros nuevos que acaso restasen valor a no pocos de los por él apreciados.

De todos modos esta magnífica obra del Dr. Lortz viene a resultar altamente apologética de la Iglesia, porque con inusitada serenidad y brillantez llega a la conclusión de que Lutero no realizó sus propósitos de reformar las costumbres, purificar la doctrina y libertar la religión de la política. En estos tres objetivos fracasó rotundamente, pues lo que hizo fué abrir las compuertas de la inmoralidad, corromper la doctrina, al romper la unidad de fe, y entregar la religión, atada de pies y manos, al episcopado laico de los príncipes. Y las que se dijeron Iglesias reformadas no pudieron comparar sus frutos espirituales ni sus éxitos con los de la Iglesia Romana, tan maldecida y declarada muerta por Lutero. Santidad de fe, santidad de oración, santidad de amor, santidad de sacrificio, son valores inmortales, que como dice muy bien el Dr. Lortz, la Iglesia Católica derrochó, superando todas las escisiones, en el siglo que va de 1550 a 1650.

El luterano que lea esta historia no podrá acusar de partidismo e incomprensión a su autor, y al ver corregidas en estas páginas las falsas y contrahechas ideas de Lutero sobre la Iglesia de su tiempo, se verá forzado, si busca sinceramente la verdad, a revisar su propio concepto del catolicismo.

Puestos a dar alguna noticia más detallada del libro, anotaremos que al indagar los orígenes de la Reforma protestante, encuentra sus causas primeras en la disolución de los principios básicos y de las instituciones fundamentales que sostuvieron la Edad Media, y primeramente en el resquebrajamiento de la Unidad Medieval, de la "Una civitas christiana", cuyas primeras grietas se notan en el afrancesamiento papal de Avignón, en el Cisma de Occidente, en la fuerza centrífuga del Conciliarismo, en el actuar de los Papas renacentistas como príncipes italianos, en el nacionalismo eclesiástico que brota en todos los países.

En repetidas ocasiones vuelve Lortz sobre la pérdida de la unidad, cuya razón es el subjetivismo religioso, declarando que Lutero es el principal promotor de ese subjetivismo y consiguientemente de la escisión moral y espiritual del Cristianismo, de Europa, y en particular del pueblo alemán.

La Revolución luterana fué la negación de la Iglesia visible, anclada en el objetivismo de su enseñanza y en el sacramentalismo de su sacerdocio. Por eso los principios medievales del Objetivismo, del Tradicionalismo y del Clericalismo son reemplazados por las nuevas actitudes del Subjetivismo, del Espiritualismo exagerado y del Laicismo. El proceso disolvente iniciado por Felipe el Hermoso y los Fraticelos, continuado por el Nominalismo ockhamista, por el *Defensor Pacis*, por los Waldenses, Cátaros, Wicleflitas y Hussitas, llega a su término en Lutero.

Bello capítulo el que dedica Lortz a la "Vida cultural antes de la Reforma", es decir, al Humanismo alemán con su afecto nacional antirromano y su crítica antiescolástica y antieclesiástica; pero es mucho más completo y acabado el que consagra a la "Vida religiosa antes de la Reforma", las corrientes heréticas, los abusos del curialismo, el estado espiritual del alto clero y del proletariado clerical, la decadencia de las Ordenes monásticas y sus conatos de reforma, la piedad popular con sus supersticiones, la literatura y el arte cristiano, la *Devotio moderna*, el humanismo erasmiano. Bien caracterizado está el agridulce Erasmo; bien dibujada su alma indecisa, tan poco paulina, a pesar de sus entusiasmos por San Pablo; su carácter relativista, nada dogmático, amigo de la ilustración, en cuya virtud reformadora pone todas sus esperanzas, moralista a la manera estoica, reformador de palabra, pero sin empuje constructivo.

A la verdad, el gran humanista de Rotterdam no sale muy favorecido de la pluma del Dr. Lortz. ¡Cuán diferente en todo de Lutero!

La juventud del monje de Erfurt y de Wittenberg viene delineada a grandes rasgos en un capítulo de intenso dramatismo. ¡Con qué viveza, con qué vigor y relieve acierta Lortz a esculpir ante nosotros la personalidad del Reformador! Poderosa y grande se yergue ante nuestros ojos la figura del "Doctor hyperbolicus", poderosa y grande no sólo por su significación histórica y por sus trágicos efectos, sino en sí misma, por la hondura de sus fuerzas psicológicas, por su desbordante vitalidad, rebelde a las sistematizaciones, superlativista en grado superlativo, hasta rayar en lo anormal (aunque esto no lo afirme el Dr. Lortz). Es un temperamento eruptivo, un carácter paradójico, cuyo pensamiento no fluye ordenadamente por cauces teológicos, sino que se enciende en llamaradas religioso-proféticas. Lutero se crece en la lucha. No tolera adversarios frente a sí. Los desprecia soberanamente. Los adversarios nunca tienen razón. Puesto a dogmatizar, sólo él traza el recto camino. No hay más norma que su voluntad, o mejor, que su experiencia vital. Sólo Lutero proclama la *recta pietas*, que es la puramente subjetiva. Esto nos recuerda —y se presta a una interesante comparación—que Erasmo predicó la *docta pietas* o la *pietas litterata* y San Ignacio de Loyola la que podíamos llamar *pietas ecclesiastica*: son los tres nombres que sintetizan y personifican los tres grandes movimientos, mutuamente ensamblados, de Renacimiento, Reforma y Contrarreforma.

Consiguientemente al carácter volcánico de Lutero, toda la catástrofe religiosa, política y social por él originada tiene algo de fenómeno cósmico por su grandeza y subitaneidad. Desde 1525, y sobre todo desde 1530, cesa la acción creadora de Lutero. Melancton, el moderado, pasa a ser el moderador del movimiento, encauzándolo por una vía media.

Delicada y compleja es la pregunta que se hace el autor: ¿Fué Lutero el caudillo de la nación alemana? Responde francamente que no. Hubo muchos alemanes que, participando con ardoroso entusiasmo en el despertar nacionalista, rehusaron con todo seguir a Lutero: muchos de los que en un principio le siguen, quieren, sí, las reformas morales y la enmienda de los abusos curialistas de Roma, pero en manera alguna romper con la antigua Iglesia. Lutero, por su parte, ama a sus alemanes, trabaja por sus alemanes, se regocija o se duele con sus triunfos y con sus desgracias, contribuye como pocos a la unidad de la nación con su rica lengua, especialmente con su traducción de la Biblia; interviene eficacísimamente en crear la conciencia nacional alemana, que desgraciadamente nace escindida en su misma raíz; pero se niega a ser el caudillo de un nacionalismo político; él quiere ser "el anunciador de la palabra", el Evangelista, el Profeta, con carácter supranacional, y hasta pensó a fines de 1518 en pasar a Francia para desarrollar allí sus actividades. Es nacionalista en su aspecto negativo, en cuanto que es antirromano, ferozmente antirromano.

La descripción que hace Lortz del estado religioso y moral de Alemania en los primeros decenios del siglo XVI es tan sombría, que a veces se nos antoja unilateral y demasiado generalizadora. Es un peligro que corren siempre los historiadores y raramente se libran de caer en él. Siempre en la vida es más llamativo el crimen y el escándalo de uno que la virtud callada, ordinaria, de los más. Lo que se rumorea, lo que se recoge en los escritos, cartas, crónicas, etc., no suele ser el curso ordinario de la vida, sino los casos particulares, que, por muchos que sean, no bastan por lo común para una inducción completa, y los grandes historiadores son los que más peligro tienen de generalizar. Reconoce Lortz este peligro, y frente a sus propias afirmaciones pone testimonios como

el del insigne H. Finke, que negaba se hubiese dado en toda Westfalia y en la Silesia verdadera corrupción y decadencia del clero, o aduce hechos como el del sacerdote H. de Pflummer, que jamás quiso cobrar las rentas de un beneficio y durante veinticuatro años dijo la misa para los enfermos de un hospital, sin percibir estipendio. ¡Cuántos casos habría como éste, que por lo humildes, sencillos y poco resonantes la Historia no puede conocer! Repetimos que Lortz tiene cuidado de no exagerar y de examinar la medalla por el anverso y el reverso; pero queremos dejar consignada nuestra impresión. El grabado de las páginas 72-73 parece traerse como un documento realista que da idea de la devoción supersticiosa del pueblo; no creemos que tenga más valor que el de una caricatura humorística.

No se crea que Lortz, por atender a las corrientes espirituales y culturales, o a la historia particular de Alemania, descuide la historia política de Europa en aquellos momentos cruciales. Conoce perfectamente los hilos de la complicada política europea, y gracias a ese vasto y profundo conocimiento puede trazar magistralmente la historia de Carlos V, a cuyo alrededor giran todos.

Lo que sin duda ignora es la conferencia de R. Menéndez Pidal sobre la "Idea imperial de Carlos V"; de conocerla, creemos que se hubiera visto obligado a modificar su opinión sobre el imperialismo, en la que sigue literalmente a K. Brandi y a P. Rassow. Contrariamente al parecer de estos autores, ha demostrado Menéndez Pidal que nuestro Emperador se desprendió pronto de la idea imperialista de su Canciller Gattinara, cuyo ideal era *adquirir* más y más territorios, aspirando a la *Monarquía universal*. Carlos V, inspirado por consejeros españoles, concibió un Imperio menos dantesco y más a la española, no aspirando a la Monarquía universal, sino a *conservar* los territorios que Dios le otorgó, procurando la paz y armonía de los Príncipes católicos y dirigiendo sus esfuerzos contra los infieles. "El pensó de su Imperio por sí mismo muy pronto, sin esperar el dictado de nadie, con sentimientos heredados de Isabel la Católica, madurados en Worms, en presencia de Lutero, y declarados públicamente con la colaboración de varios escritores españoles: Mota, Valdés, Guevara. Carlos se ha hispanizado ya y quiere hispanizar a Europa" (M. P.) El corazón de ese Imperio carolino no ha de ser Alemania, sino España, porque, como dirá el mismo César por boca del Doctor Mota en las Cortes de La Coruña, "este reino es el fundamento, el amparo y la fuerza de todos los otros, y por eso ha determinado "vivir y morir en este reino, en la cual determinación está y estará mientras viviere. El huerto de sus placeres, la fortaleza para defensa, la fuerza para ofender, su tesoro, su espada, ha de ser España."

Lortz, por su parte, escribe: "Se engaña quien hace de Carlos V un español" (I, 269). A nuestro pobre juicio, es Lortz el que se engaña, queriendo hacer de Carlos V un típico alemán (II, 292), si no por la sangre, al menos por el carácter y la ideología. Como Carlos V había nacido en febrero de 1500, pensamos que una errata se ha deslizado en esta frase: "Cuando el Emperador realizó su abdicación, el 25 de octubre de 1555, tenía 57 años de edad" (II, 289). Lortz no disimula su simpatía y entusiasmo por el Emperador. En la semblanza que de él traza, nos le pinta como el más alto, moralmente, de todos los Príncipes de Europa, católico de fe profunda, humilde ante Dios, consciente de su papel de defensor de la Iglesia, y aduce el testimonio de Baltasar Castiglione: "Es el mejor cristiano que yo conozco entre eclesiásticos y seglares". Carlos V sale bien parado del dificilísimo problema luterano. Si no acabó con la hidra protestante, la culpa fué de otros. En su lucha tenaz contra la Revolución religiosa queda espléndidamente defendido y justificado, si bien no dejan

de señalarse sus debilidades en el *Interim*. ¡Y cómo resplandecen, al lado de su fe profunda y de su celo católico, sus cualidades políticas, a veces geniales! Aprobamos gustosos esta tendencia justificativa de la conducta de nuestro Emperador en las luchas antiluteranas. Pero ¿no se trata con excesivo rigor y dureza, sin mitigaciones de ninguna clase, a los Papas, a Clemente VII primeramente y después a Paulo III, como adversarios de la causa imperial, que era la causa del Catolicismo? Reaccionando quizás contra la tendencia benévola de L. Pastor, acentúa Lortz cualquier actitud de aquellos Papas que tenga apariencias de preferir lo político a lo religioso. "Si el Papa se hubiera puesto claramente de parte del católico Emperador, no en 1545, sino muchos años antes, como era su deber, en contra de Francisco I, amigo de los Turcos y de los protestantes, mucho más claros se hubieran presentado los frentes" (II, 263). "Carlos V prestó, a no dudarlo, grandes servicios en pro de la restauración de la unidad cristiana. Paulo III, en cambio, tras la importante arremetida *(de su afímera ayuda militar)*, en realidad falló" (II, 266). Prescindiendo de la mayor o menor exactitud de las afirmaciones, aquí hubiéramos deseado un tono más moderado y comprensivo.

Extrañeza nos causa que cuando, a renglón seguido, trata de la decisiva victoria de Mühlberg, en la que hasta la caballería húngara iba gritando "¡España! ¡España!", y en la que tomó parte tan decisiva el gran Duque de Alba con sus arcabuceros españoles, no se mencione para nada a ningún español, como si al lado del César tan sólo hubieran peleado Fernando de Austria y Mauricio de Sajonia.

No faltaron quienes en la primera edición de esta obra criticaron una tesis muy personal y favorita del Dr. Lortz, a saber, que al aparecer Lutero reinaba en el campo de la teología católica, dentro de Alemania, escasa claridad de ideas, tesis que, de ser cierta, explicaría muchas actitudes vacilantes de aquel tiempo. Reconoce Lortz que la Teología Escolástica florecía en Italia (con Cayetano) y en España, pero en Alemania—insiste—reinaba gran imprecisión entre los mismos teólogos, v. gr., en la cuestión de las Indulgencias, de la potestad del Romano Pontífice, de la naturaleza de la gracia, etc.

A nosotros nos parece que hay un fondo de verdad, pero que hay que guardarse de no generalizar demasiado. Nadie duda que con el Concilio de Trento se abre una época de claridad y esplendor para la Teología, y que en los tiempos que le preceden se disputa de muchas cuestiones, que después del Concilio son incontrovertibles. Es verdad que el Ockhamismo, dominante en casi todas las Universidades, encerraba conceptos poco seguros y gérmenes de teorías heterodoxas, conceptos y teorías que la Iglesia no había condenado aún, y que, por lo tanto, podían extraviar o dejar perplejos a ciertos teólogos católicos. Pero también es cierto que aun en los tiempos más oscuros y caliginosos, como los del Cisma de Occidente y subsiguiente conciliarismo, vemos que en los momentos en que la pasión partidista se calma, el sentido genuinamente cristiano deja oír su voz de un modo completamente tradicional, ortodoxo y seguro, lo cual quiere decir que no era tan difícil orientarse en medio de la neblina circundante. Y respecto de la Alemania de fines del siglo XV y comienzos del XVI, no se puede aseverar rotundamente que el Ockhamismo y la imprecisión teológica fuesen generales. Había teólogos tan doctos, claros y seguros como Conrado Koellin, O. P.; Universidades tan tomistas como la de Colonia, que jamás claudicó ante el Nominalismo, y en parte las de Heidelberg y Friburgo de Brisgovia, donde se enseñaba la Suma de Santo Tomás. Y la Orden de Predicadores, que tantas cátedras de Teología regentaba, ¿nada influía con su tomismo puro en el ambiente teológico alemán? Digamos, sin embargo, en pro de la tesis de Lortz, que el to-

mismo no tenía entonces la autoridad de que hoy goza; era una Escuela más, al lado de la Escotista, Nominalista, Agustinista, etc., y se comprende que, donde no intervenía una decisión eclesiástica ineludible, hubiese muchos que vacilasen, máxime si no habían estudiado seria y profundamente la Teología, como no la había estudiado, por ejemplo, Erasmo.

A pesar del subido placer y aun entusiasmo que nos produce la lectura de esta obra tan sólidamente cimentada, tan rica de ideas, tan fuertemente pensada y sentida, tropezamos acá y acullá con alguna frase chocante, nacida sin duda de la pretendida imparcialidad que arriba indicábamos, o de cierta condescendencia con el público protestante al cual se dirige. Así, por ejemplo, al paso que calla o toca muy someramente los aspectos más deshonrosos del "Reformador", hace resaltar algunas de sus cualidades simpáticas, como su honda vivencia religiosa. Ni se diga que expresamente trata del "Grobianismus" de Lutero, porque todo lo que allí se refiere, con ser bastante, no refleja toda la grosería, procacidad e indecencia del lenguaje luterano.

Y en cuanto a su cacareada religiosidad, no creo que haya que ponderarla tanto, como si se tratara de una religiosidad pura y auténtica. La de Lutero radica principalmente en la sangre, en el instinto, en la psicosis tal vez, más que en la conciencia serena y clara; procede de lo infrarracional más que de las cumbres luminosas del alma, del temperamento más que de una fe sincera y humilde y de una convicción ponderada: religiosidad que puede darse aún en los ateos, y que, si bien es capaz de disponer el alma para los vuelos más altos de la vida sobrenatural y aun de la mística, también puede llevar lógicamente, como en no pocos discípulos de Lutero, hasta el adogmaticismo y la negación de toda religión positiva. Por eso juzgo inexactas o necesitadas de explicación frases como la de "el gran poder de oración" ("die grosse Kraft des Betens") y otras semejantes. No es equitativa la contraposición entre la superficialidad religiosa del humanista y diplomático Aleandro, representante de Roma, y la profunda religiosidad de Lutero. ¡Pues un diplomático va a obrar como uno que se dice inspirado del Altísimo! Compárese, si se quiere, al Reformador protestante con los Reformadores católicos, con un San Ignacio, por ejemplo, que por entonces se entregaba a Dios, y no se juegue con "el humanista frente al revolucionario *homo religiosus*". Algún lector sacará la conclusión de que el misticismo (llamémosle así) puramente temperamental es la esencia de la verdadera religiosidad, y que ésta se hallaba entonces con los luteranos, no con los católicos. Claro que de ningún modo es esa la mente de Lortz, ni nosotros haríamos esta observación, que parece crítica, si no viéramos que se repite insistentemente esa nota, como en la descripción del Dr. Eck en la disputa de Leipzig: Eck, el teólogo católico, habilísimo disputador, escolástico puramente intelectualista, pero que no siente, como su adversario, el problema religioso; o como en la pintura de la muerte de Lutero, tan "tranquila... con la certeza no interrumpida de estar en las manos de Dios" (II, 257); o cuando expone sus ideas sobre el cáliz de los legos (II, 62-63).

También hay páginas triunfales y brillantes en la historia de la tragedia reformista. Los historiadores de la Reforma en Alemania, aun los católicos, suelen circunscribirse a la pseudorreforma protestante. El doctor Lortz introduce en este punto una importante innovación. Nos describe el aspecto—hábito olvidado hasta ahora—de la Reforma auténtica o Restauración religiosa obrada por el Catolicismo alemán. "Hay que acentuar intensamente y hacer que el lector se dé cuenta de que junto a los monjes fugados de sus conventos había muchísimos que se mantenían fieles y que sólo por la fuerza hubieron de ser echados de sus claustros; que junto a los eclesiásticos disipados, un notable número de párrocos y de

obispos siguieron con entera fidelidad cuidando de sus ovejas, en las solemnidades litúrgicas, en la predicación, en las obras de caridad; que junto a la literatura luterana se desarrolló otra católica, antiprotestante, cuya solidez dogmática, exegética y literaria no deja de tener importancia" (II, 84).

No se crea que todo eran novedades heréticas y revolucionarias en Alemania. Seguía, aunque inadvertida para muchos, la corriente religiosa tradicional, honda, segura de sí misma. No faltaban quienes desarrollaban una vida parroquial intensa, como Eck en Ingolstadt, ni obispos dignos y trabajadores, como el de Meissen, el de Freising, el de Basilea (Cristóbal de Uttenheim), Cristóbal de Stadion, Dietrich von Lebus y su sucesor Jorge de Blumenthal, etc. Pero es preciso convenir en que faltaba el espíritu creador, la fuerza interna renovadora, capaz de contrarrestar el frenético desbordamiento de la sectas. "No teníamos en Alemania, ni en Teología, ni en cuestión de carácter y santidad, hombres como el cardenal Fisher, obispo de Rochester, y Tomás More" (II, 105).

Acierta Lortz al decir que la nueva vida espiritual, que aparece en Italia con el Oratorio del divino Amor y con los Teatinos, tiene afinidades con la *Devotio moderna* y con el Humanismo. Y afirma, no sin fundamento, que la Reforma católica vino del Sur (Italia y España) por obra, en máxima parte, de los jesuítas.

¡Qué espléndidamente describe la acción reformadora de los Ejercicios espirituales de San Ignacio en Alemania! A la impetuosa fuerza del misticismo (!) luterano se le opone ahora, no la ciencia abstracta de controversistas escolásticos, sino la verdadera mística, la experiencia de Dios que estos hombres heroicos sacan de la oración.

"La decadencia católica en general no había sido más que un proceso de decaimiento en la oración. La Reforma católica fué un paulatino y exuberante florecer de la vida de oración. Ignacio y sus Ejercicios no sólo marcan la primera cumbre de la genialidad en este desenvolvimiento: también están bendecidos por Dios de un modo especial con el don carismático de poner a otros en movimiento y de formar escuela" (II, 142).

Esta fundamental y magnífica obra del Dr. Lortz se cierra con la Paz de Augsburgo en 1555, paz que selló el rompimiento de la unidad alemana y consumó la división política del Reich, iniciada por Lutero. Firmóse la Paz de Augsburgo sin la presencia del Papa ni de sus representantes, sin la presencia del Emperador Carlos V: señal de que una nueva época se abría en la Historia, época de secularización y de nacionalismo. Fernando, al ser coronado Emperador por la abdicación de su hermano, no recibió la unción ni la corona de manos del Papa: nueva secularización del Imperio, de aquel Imperio Sacro Romano Germánico, que había sido tan universal como la Cristiandad, y cuyo jefe central estaba constituído por el universalismo católico. La tragedia luterana, es decir, la tragedia alemana se había consumado. ¿Consumado? El nudo sigue complicado y torturador en muchos corazones, precisamente en los más patriotas y cristianos.

Hemos manifestado sinceramente y con ingenuidad nuestro parecer sobre *La Reforma en Alemania*, del Dr. J. Lortz. Sabemos que en la Alemania de hoy es leída con afán y con entusiasmo, a pesar de los tremendas preocupaciones que pesan sobre los hombres de aquel país en estos momentos de guerra total, de suerte que ya se anuncia la tercera edición.

Tal vez el lector alemán se extrañará de nuestros reparos, que para él no serán tales, sino acaso virtudes. Pero nosotros hablamos a españo-

es. Español es nuestro modo de pensar y de sentir. Y ya queda indicado que todo español es en su corazón un poco—o mucho—contrarreformista militante, como un soldado de Carlos V, el Emperador, o de Felipe el Grande.

RICARDO G. VILLOSLADA

(Escrito para el "Boletín bibliográfico" del Instituto alemán de cultura. Madrid.)

JESÚS M.ª GRANERO, S. I.—*Credo. Exposición del dogma católico:* I. *Dios.* II. *Jesucristo.* III. *La Iglesia.*

Estos tres tomitos contienen las conferencias que, un domingo tras otro, han difundido las *radios* de Málaga y Sevilla sucesivamente. Esta circunstancia explica el carácter de las mismas, pero no justifican los temores del autor al darlas a luz en un libro, pues no vemos por qué lo que es para la *radio* no ha de ser también para la imprenta.

La presente trilogía nos ofrece una explicación del Credo, breve y concisa—dada su finalidad de abordar en poco tiempo un grave problema o un subido dogma que no sufre excesivas desmembraciones—, pero al mismo tiempo sólida y profunda. La competencia teológica del autor se afirma en todas sus páginas, y brilla en toda su exposición por la solidez, precisión y seguridad con que trata los puntos más difíciles del dogma. Unas veces se remonta el autor por las alturas de aquél, en audaces especulaciones teológicas; otras, desciende a la realidad de todos los días, y apunta con índice acusador las deficiencias y crisis de la vida moderna; siempre en un lenguaje salpicado de imágenes rápidas y brillantes, en el que se siente palpitar una vibración de vida y color. Esto es sin duda lo que ha movido a tantos radioyentes a pedir que sean impresas esas conferencias radiadas, para renovar sus luces y emociones al cálido contacto de una nueva lectura.

Pero no sólo tienen este valor recordatorio. En su brevedad y pequeñas dosis juzgamos muy oportunas para despertar, por su tono elevado e insinuante, las ansias del espíritu a mentes pensadoras, más o menos alejadas de estas verdades o tristemente disipadas.

F. I.

JOSÉ LUIS DÍEZ, S. I.—*Manual de Sistemas y Errores Sociales.*—3.ª edición. Biblioteca "Fomento social". Delegación de Andalucía.

La ágil y fecunda pluma de J. L. D. nos ofrece este nuevo volumen sociológico en su tercera edición. Este dato por sí solo dice más en favor del libro que cuanto podamos nosotros decir. En él pasa el autor revista a los errores sociales fundamentales, haciéndolos girar alrededor del concepto de propiedad privada, "eje verdadero de la sociedad". Según esta idea central, se van agrupando los capítulos con abundancia de datos, copiosa y notable competencia. A quien esto olvidare le parecerá el libro poco didáctico y falto de sistematización, al ir topando con cuestiones diversas relacionadas aquí y allá con las ventajas o inconvenientes de los referidos sistemas.

Con miras a una nueva edición, nos permitiremos observar que en la refutación del bolchevismo sería de desear se tengan en cuenta datos más recientes, sobre todo de los planes quinquenales, que harían variar algún tanto el punto de vista de la misma. El autor se siente ferviente

admirador del corporativismo, cuya naturaleza y constitutivos hubiéramos querido ver detalladamente expuestos. Le parece la solución más completa, aceptable y conforme con las Encíclicas pontificias. Pero, ¿es en realidad el vínculo de la profesión tan fuerte que sólo él sea capaz de tender ese puente entre las dos clases, distanciadas por un río de prejuicios y de odios? Creemos sinceramente que no.

F. I.

JESÚS SIMÓN, S. J.—*El hombre.*—Estudios científico-apologéticos sobre su origen, antigüedad, naturaleza, destino. 239 págs. Editorial Lumen. Barcelona.

Hace un año (vol. XVII, págs. 263) presentamos la obra del mismo autor *A Dios por la Ciencia*, que tan apreciada ha sido por el público. Al año, a pesar de las dificultades de papel y de las muchas obras que esperaban en la Editorial, apareció la segunda edición. Y ahora nos ofrece el autor su nueva obra *El hombre*. Cuanto allí dijimos repetimos hoy. El tema, claramente expuesto en el título, está tratado con la misma amenidad, humorismo y erudición, por lo cual le auguramos y deseamos igual éxito. Será muy útil para sacerdotes y lectores de cultura media que desean confirmar su fe y tener ideas claras acerca de su origen. Presenta una novedad respecto a la primera obra. Nos referimos a sus cuatro últimos capítulos, que por estudiar el alma, su existencia y propiedades son netamente filosóficos. La presentación, tan atractiva como la de todas las obras de la Editorial Lumen.

F. LATOR, S. J.

Episcopologio calagurritano.—Logroño, 1944.

Con excesiva modestia se nos presenta esta obrita anónima, pero cuyo autor, si no andamos muy equivocados, es el Sr. Rector del Seminario de Logroño, D. Fernando Bujanda, buen conocedor del Archivo catedral calagurritano y de sus documentos. Este Episcopologio, que comprende todos los Obispos y administradores apostólicos de Calahorra, con breves noticias biográficas, desde el año 1045 hasta el actual, supone una labor meritísima, bien fundada en los mejores documentos, como Cartularios y otras fuentes. Únicamente desearíamos que esas fuentes se señalasen de una manera completa y precisa en una introducción, donde también se diese cuenta de los anteriores Episcopologios calagurritanos, u Obituarios, manuscritos o impresos, y se hiciese constar su conformidad o disconformidad con los datos de Gams y Eubel. Aun sin esto, la obra será utilísima para los historiadores. Adórnanla doce fotografías de las joyas más artísticas de la Catedral.

R. V.

ESTEBAN DE ARTEAGA.—I. *Lettere musico-filologiche*. II. *Del ritmo sonoro e del ritmo muto nella musica degli antichi.*—Primera edición y estudio preliminar, por el P. Miguel Batllori, S. I. (Madrid, 1944) "Consejo Superior de Investigaciones Científicas".

La copiosa labor literaria del eruditísimo P. Batllori se ha enriquecido con esta nueva obra, que aporta más y más datos para conocer la

curiosa y relevante personalidad de Arteaga. A la vez tenemos que agradecerle la publicación de nuevos e interesantes opúsculos arteagueños, hasta ahora inéditos, a saber: las *Cartas músico-filológicas* y las *Disertaciones sobre el ritmo sonoro y el ritmo mudo en la música de los antiguos*. La primera Carta—y única que se conserva—contiene la declaración de varios oscuros términos musicales, que se hallan en la Poética de Aristóteles, como Armonía, Ritmo, Metro, Melos, Melodía, Melopea. Las otras Cartas anunciadas sobre investigaciones en torno a la naturaleza del canto dramático de los antiguos, y a la música que los griegos decían *hipocrítica*, acaso no llegó a escribirlas. Tampoco las Disertaciones han llegado todas hasta nosotros. Debían ser ocho, pero la segunda, quinta y séptima, o no las escribió o por lo menos no se conservan. Versa la primera sobre la naturaleza, propiedad y divisiones del ritmo antiguo: la tercera, sobre las notas crónicas, o sea, sobre el modo cómo los antiguos señalaban la medida; trata la cuarta de las vicisitudes históricas del ritmo antiguo; la séptima, de la energía y fuerza del antiguo ritmo en parangón con el moderno; la octava, del ritmo mudo visible e invisible. Bien dice Batllori que "si en muchos puntos han sido superadas por la crítica musical y filológica del siglo pasado y del actual, conservan todavía un muy vivo interés, por ser una bella muestra del más selecto espíritu crítico de la España setecentista".

Ahora podemos conocer mucho mejor a nuestro Esteban de Arteaga, a aquel—en frase de Luengo—"filosofillo español... que adquirió en Italia algún nombre de escritor de buen gusto y que en Roma hacía alguna figurilla", que murió "en la corte de París..., en el centro mismo de la filosofía", y que "dejó escritas algunas obrillas filosóficas que después algún francés hará suyas".

La exquisita sensibilidad del P. Batllori se irrita ante el genio adusto, regañón, reaccionario, del viejo P. Luengo, que desconfía de la juventud y mira con desprecio a los escritorzuelos audaces, como Arteaga, que no siguen el cauce de la comunidad y de la tradición. A la crítica—cierto, algo pedante—del viejo diarista, curiosón enorme, ávido siempre de noticias para placer y provecho nuestro, aunque criticón meticuloso, suele responder Batllori con unas inofensivas gotas de humorismo. No son picantes, porque en ellas se refleja una sonrisa. Pero, ¡P. Batllori!, ¿por qué no se reconcilia con el bueno de Luengo? Yo se lo pido y hasta le suplico que, continuando sus estudios sobre los jesuítas literatos desterrados en Italia, nos dé un trabajo erudito y bello, de los que usted sabe hacer, tomando por argumento la personalidad de Luengo, su formación religiosa y literaria, Luengo y la historia jesuítica, Luengo y la crónica dieciochesca. Se lo ruego, invocando el monumental Diario que durante tantos años fué redactando, día por día, arsenal de noticias interesantísimas y aun de descripciones preciosas, que aquí y allí va esparciendo, como esta caracterización de nuestro Arteaga: "Su manera de pensar—dice—, con cierto aire de heroísmo y grandeza, aun sobre las cosas menudas: su tono decisivo, magistral y a guisa de oráculo en las conversaciones familiares, y su erudición sobre el común de los que se llaman eruditos, con alguna sutileza en el discurrir y una explicación viva y sentenciosa en el explicarse, le dan un lugar muy distinguido entre la gente instruída del país, y eran causa de que se le oyese con estimación y aun con respeto". De este y otros pasajes se colige que Luengo no miraba con tan malos ojos a Arteaga, como a veces se cree; y lo mismo diría yo de Batllori respecto de Luengo, a juzgar por la sonrisa benévola que se le trasluce y por la frecuencia con que acude a él

pidiéndole noticias. ¿No redunda también en honra de Luengo la condenación que hace—coincidiendo con Arteaga—de los tiples eunucos, y el concepto que expresa—siglo y medio antes que Pío X—de la música eclesiástica? "Costumbre mala y reprensible, aunque no hubiera otra razón que el peligro de la música de los templos, que debe ser siempre grave, seria y devota, se haga, como sucede todos los días en este país, indecente, profana, teatral y verdaderamente escandalosa."

Es lástima que Batllori no nos ofrezca el otro libro musicológico de Arteaga, *Le Rivoluzioni del teatro musicale italiano dalla sua origine fino al presente*, ya que no en su texto original o en traducción completa, por su mucha extensión (aunque sería nueva en castellano), al menos en versión abreviada, como se hizo en Francia y en Alemania. Nos da en cambio una síntesis de su ideario musical, así como nos describe su preparación musicológica, sus amistades y polémicas, sus éxitos y honores.

Digno de notarse es el ideal dramático de Arteaga, que según Menéndez Pelayo y Batllori, es un preludio teórico de lo que realizaría R. Wágner. Dice Arteaga: "Un sistema drammático, almeno come'io lo concepisco, appoggiato sull'esatta relazione de movimenti dell'animo cogli accenti della parola o del linguaggio, di questi colla melodia musicale, e di tutti colla poesia, richiederebbe, riuniti in un suo uomo, i talenti d'un filosofo come Locke, d'un grammatico come Du Marsais, d'un musico come Hendel o Pergolesi, e d'un poeta come Metastasio" (*Le Rivoluzioni*, pp. 26-27). Esta síntesis de todas las artes, incluso del *ballet*, la iniciaron los jesuítas, con fines educacionales, en su teatro escolar, donde quizás, inconscientemente, la aprendería Arteaga.

Esta edición esmeradísima de dos nuevas obras arteagueñas sirve para realzar más y más la ya descollante figura de aquel seudoabate y seudojesuíta español, italianizado y secularizado, al mismo tiempo que para consolidar la fama de historiador y fino crítico del P. Miguel Batllori, S. I.

R. VILLOSLADA

LIBROS RECIBIDOS

DE SUS AUTORES

MIGUEL BATLLORI, S. I.—*Baltasar Masdeu y el Neoscolasticismo italiano.*—86 págs. Barcelona, 1944.

MIGUEL SEGARRA ROCA.—*El Maestro Fray Blas Verdú de Sanz.* Apuntes para una bibliografía.—29 págs. Castellón de la Plana, 1943.

ELEUTERIO DE LA INMACULADA, C. P.—*Historia del Santuario de Nuestra Señora del valle de Angosto y del valle de Gobea de la M. N. y M. L., Provincia de Alava.*—Gráficas Fides. 441 págs. San Sebastián, 1943.

ESCELICER, S. L., CADIZ-MADRID

FERNANDO M. MORENO, S. I.—*Cartas y avisos espirituales de San Francisco Javier.*—XLII-589 págs., 1944.

R. S. DE LAMADRID, S. I.—*El matrimonio cristiano.*—210 págs., 1944.

JOSÉ LUIS DÍEZ, S. I.—*Vida de San Pedro Claver.*—"Colección Vidas", número 2, 104 páginas.

LUIS ESPINOLA.—*Vida de San Alonso Rodríguez.*—"Colección Vidas", número 7, 101 págs.

GABINO MÁRQUEZ, S. I.—*Filosofía moral*—Tomo I. *La moralidad en general.* 460 págs., 1943.—Tomo II. *La moralidad en particular, o sea, el Derecho natural.* 543 págs., 1943.

VICENTE GÓMEZ BRAVO, S. I.—*España en América.* Estudios histórico-literarios dirigidos por los PP. Julián Sautu, S. I., y Remigio Vilariño, S. I. (1892-1893), 181 págs., 1943.

JESÚS BUJANDA, S. I.—*Manual de piedad.*—534 págs., 1943.

TILO.—*Un polizón singular.*—Versión española de M. Oliver, S. I. 88 páginas, 1944.

LIBRERIA LITURGICA, Vía Layetana, 85, Barcelona.

JAIME PONS, S. I.—*Misal Romano y Oficio parvo.*—Con ilustraciones de Farell. 1.960 págs., 1944.

CARDENAL GOMÁ.—*Jesucristo Redentor.*—Tercera edición, 674 págs., 1944.

LUIS COLOMER, O. F. M.—*El sentido divino de la vida.*—137 pág., 1944.

" " " —*La fe en la vida.*—Estudio filosófico-teológico acerca de la fe sobrenatural. 213 págs., 1944.

MIGUEL HERRERO GARCÍA.—*Mes de María.*—323 págs., 1943.
FRANCISCO VEUILLOT.—*El Padre Noailles y la Sagrada Familia de Burdeos.* Trad. del francés por el P. Abdón Pereda, S. M. 202 págs., 1944.

EDITORIAL LITURGICA ESPAÑOLA, S. A. AVENIDA JOSE ANTONIO, 581. BARCELONA

IVON KOLOGRIVOF, S. I.—*Suma católica contra los Sindiós.*—Trad. del francés por C. H. Marín, S. I.—539 págs., 1943.
PEDRO CHARLES, S. I.—*La oración de todas las horas.*—Versión del francés por Dom Lorenzo M. Molinero, O. S. B.—Tercera edición, 408 págs., 1943.
BENITO LAVAUD, O. P.—*El mundo moderno y el matrimonio cristiano.*—Trad. del francés por el Dr. Antonio Vilaplana.—408 págs., 1943
Epistolario de Gema Calgani, la gran Santa del siglo XX.—Edición definitiva preparada por la Postulación de los PP. Pasionistas.—Trad. del italiano por el P. Bernardo de María Virgen, C. P.—363 págs., 1944.
A. D. SERTILLANGES, O. P.—*Las fuentes de la creencia en Dios.*—Trad. del francés por Angel Carbonell, Pbro., 442 págs., 1943.
G. PAYEN, S. I.—*Deontología médica según el Derecho natural, deberes de estado y derechos profesionales.*—Trad. del francés por Vicente Riera, presbítero. Revisada y completada por el Dr. Antonio de Soroa y Pineda.—755 págs., 1944.

UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS (SANTANDER)

Comillas. Tomo II. *Miscelánea de colaboración científica de los antiguos alumnos de la Universidad Pontificia de Comillas, con motivo del quincuagésimo aniversario de su fundación.*—576 págs., 1892-1942.

EDITORIAL CATOLICA, S. A., ALFONSO XI, MADRID

ELOÍNO ALCÁZAR y ALBERTO COLUNGA, O. P.—*Sagrada Biblia. Versión directa de las lenguas originales.*—XCIV-1.406 págs. "Biblioteca de Autores Cristianos".

JOSÉ PEMÁN y MIGUEL HERRERO.—*Suma Poética. Amplia colección de la Poesía religiosa española.*—LXXIX-669 págs., 1944. "Biblioteca de Autores Cristianos".

MONTANER Y SIMON, S. A., ARAGON, 255, BARCELONA

JOSÉ SOLÁ, S. I.—*Esquilo. Prometeo encadenado.* Introducción. Texto griego. Traducción en verso.—201 págs., 1944.